

منظمة الاعلام الاسلامي

قسم العلاقات الدولية



محاضرات في

الايديولوجية المقارنة

للاستاد محمد تقي مصباح اليزدي

محاضرات في الايديولوجية المقارنة

للأستاذ محمد تقي مصباح

ترجمه إلى اللغة العربيّة: محمد عبدالمنعم الخاقاني

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

الكتاب: محاضرات في الايديولوجيةِ المقارنة.
المؤلف: الاستاذ محمدتقي مصباح.
المترجم: محمد عبدالمنعم الخاقاني.
الطبعة: الثانية.
المطبعة: سلمان فارسي. قم
الناشر الاول: مؤسسة في طريق الحق (در راه حق).
الناشر الثاني: منظمة الاعلام الاسلامي ــ قسم العلاقات الدولية.
العنوان: الجمهورية الاسلامية في ايران ــ طهران. ص. ب (٢٧٨٢).

مقدمة الطبعة الاولى

بسم الله الرحمن الرحيم

«و نريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الارض و نجعلهم أئمّة و نجعلهم الوارثين»[1] يمرّ العالم الإسلاميّ في الوقت الراهن بمرحلة خطيرة من تاريخه يُجابِهُ فيها تيّارات متعارضه، و تغزوه فئات شرقيّة و غربيّة تسيطر على زوايا منه حيناً، و ترجع منهزمة خائبة حيناً آخر. و تستهدف كيانه بكلّ امكانياتها سافرةً حيناً، و محتجبة تحت ستار الحماية و الإعانة حيناً آخر. و قد تمزّق العالم الإسلاميّ فالتجأت كتلة منه إلى معسكر، و كتلة أُخرى إلى معسكر آخر؛ و بقيت ثالثة متذبذبة بين هذا و ذاك ، و رابعة ككرة تتداولها أيدي اللاعبين.

و إنّ من أخطر ما يهدّد كيانه-كعالم يملك ثقافة عريقة و حضارة أصيلة و إيديولوجية مستقلّة- لهو الخطر الفكريّ و العقائديّ الذي طالما تمارس الدول الاستعماريّة توجيهَه نحوَ عقول المسلمين و قلوبهم بكافّة الوسائل و الأجهزة و الحيل و الدعايات. و من المأسوف عليه انّهم صادفوا بعض النجاح في شعوب نسيت هويّاتها و خسرت أنفسها و افتتنت بالحضارات الاجنبيّة و استبدلت بجواهرها النفيسة خرزات ملوّنة و مزوّقة . فشجّعهم ذلك على جمع خيلهم و رَجِلهم لغزو سائر البلاد و الشعوب. إلى ان منّ الله العزيز بنصر الثورة الإسلاميّة في إيران بقيادة الإمام الخمينيّ- اطال الله بقاءه إلى ظهور الإمام الثاني عشر عجل الله فرجه الشريف- فانفتحت بها نوافذ الأمل على الشعوب المضطهدة، فنهضت بالرجوع إلى ذواتها، وشخصت بأبصارها نحو

١- سورة القصص، الاية ٥

هذه الثورة الإلٓهيّة ترجو الاقتباس من أنوارها للتعرّف على مسيرها السويّ نحو السعادة و الفلاح.

و إنّ من أثقل ما وقع على كواهل الناهضين بأعباء هذه الثورة العظيمة؛ لهو السعي و راء تعريف الإسلام بأُصوله و فروعه؛ و تجليته عن أصداء التحقت به من آراءٍ و بدعٍ و أهواءٍ و صيغٍ أجنبيّة، ممّا شوّه وجهه الجميل، و أحدث غمائم دون نوره المُشرِق.

و من الطبيعيّ أنّ هذاالواجب يتّجه قبل كلّ أحد إلى المعاهد العلميّة الدينيّة، و خاصّةً الحوزة العلميّة بـ «قم» المشرّفة. فعلى حَمَلَةِ العلم و رجال الفلسفة و أُمناء الدين، أن يسعوا بكلّ طاقاتهم نحوَ تحقيق هذا الواجب الذي لابديل له و لاعديل.

و لقد منّ المولى تعالى على مؤسَّستنا (مؤسَّسة في طريق الحق) بالتوفيق لسلوك خطوات في هذا السبيل من إلقاء دروس و نشر كراسات و كتب حسب ماساعدتها الظروف. و لعلّ من أسدّها ما ألقاه الأُستاذ «محمّد تقي مصباح» تحت العنوان «دروس في الايديولوجيّة المقارنة» و قد خرج بعض حلقاتها و سوف تلحقها حلقات أُخرى بعون اللّه تعالى. و قد طلبنا من الأخ الفاضل الشيخ محمد عبدالمنعم الخاقانيّ أن يترجمها إلى العربيّة ليستفيد منها سائر إخواننا في الأقطار الإسلاميّة، و نكون بذلك قد أدّينا بعض ديوننا للإسلام والمسلمين، راجين أن يتقبّله المولى بقبول حسن، و يرضى عنا وليّه صاحب الامر عجلّ اللّه فرجه الشريف وجعلنا من أعوانه و أنصاره. آمين

«مؤسسة في طريق الحق»

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشر:

يتناول هذا الكتاب العلمي القيّم بحوثاً اساسية في المعرفة والنظرة الكونية المبتنية عليها.

ولاريب في ان هذه البحوث هي الخطوة الكبرى التي يجب ان يصل فيها المرء الى الحقيقة قبل البدء بأي خطى اخرى سواء على الصعيد المفهومي عن الحياة اوعلى الصعيد الايديولوجي العملى.

وسيجد القارئ المتعمق في هذا الكتاب فكراً اصيلاً بقلم مؤلف بارع محقق قدّم في هذا المجال ماينفع الجيل المتطلّع، و يجعله على المسار الصحيح.

و اننا اذ ندعو القرّاء الاعزة الى التأمل فيه نودّ ان يتابعوا هذه البحوث البناءة الى نهاية الشوط والله الموفق للصواب.

منظمة الإعلام الإسلامي
قسم العلاقات الدولية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين. والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد و آله الطاهرين. لاسيّما بقيّة الله في الأرضين عجّل الله تعالى فرجه وجعلنا من أعوانه وأنصاره، ومنَّ علينا برضاه. آمين

القسم الأوّل
في
البحوث التمهيديّة

بسم الله الرحمن الرحيم

المحاضرة الأُولىٰ

موضوع الدراسة:

إنّ موضوع دراستنا هذه هو توضيح الأيديولوجية الإسلاميّة و تحديد موقفها تجاه «الماركسيّة» و أبنائها الشرعيين و اللاشرعيّين. و لمّا كان الفهم والتفهيم يتمّان عن طريق اللغة و بوساطة الكلمات فلابدّ لنا إذن –قبل الدخول في صميم البحث– من شرح معاني المصطلحات المستعملة في هذا المضمار لنضمن سير التفاهم بصورة صحيحة، و نؤكّد –بشكل خاصّ– على الكلمات التي تستعمل بمعان مختلفة و لها اصطلاحات متعدّدة، فلابدّ من تعيين المعنى المقصود هنا لنتجنّب سوء التفاهم، و لئلاّ نقع في مغالطة.

مفهوم الايديولوجيّة:

نواجه في مطلع هذه الدراسة اصطلاح «الايديولوجيّة» و هي كلمة أجنبيّة، و نشعر بالأسف لكوننا مضطرّين لاستعمال هذه الكلمة و بقيّة الكلمات الأجنبيّة، لتكون بيننا و بين الطرف الآخر في البحث لغة مشتركة.

إن «الايديولوجيّة» كلمة مركّبة من ايده+لوجية و معناها اللغويّ هو علم العقيدة، مثل الفيسيولوجيّ (علم وظائف الأعضاء) و البيولوجيّ (علم الحياة) و السيكولوجيّ (علم النفس). و لكن كلمة «الايديولوجيّة» تطلق أيضاً على العقيدة نفسها و محتوى التفكير.

إنّ للايديولوجيّة معنيين اصطلاحيّين أحدهما أعمُّ من الآخر:

اوّلهما مطلق «النظام الفكريّ و العقائديّ» الشامل للأفكار «النظريّة»[١] أي الأفكار المبيّنة للواقعيّات الخارجيّة و التي لا ترتبط –بشكل مباشر– بسلوك الإنسان، و الأفكار «العمليّة»، أي الأفكار المتعلّقة بسلوك الإنسان والمحتوية على «الوجوب» و «المنع».

و ثانيهما يختصّ «بالنظام الفكريّ المحدّد لشكل سلوك الإنسان».

فعند ما تستعمل «الايديولوجيّة» في مقابل «الرؤية الكونيّة»، فالمقصود منها حينئذ، هو المعنى الخاصّ، لأنّ الرؤية الكونيّة عبارة عن «النظرة الكلّية التي تدور حول ما هو موجود»[٢] و تتكوّن فقط من «الأفكار النظريّة». و بهذا المعنى تصبح «الايديولوجيّة» في مقابلها، لأنّها تتكوّن من مجموعة من «الأفكار العمليّة» التي تحدّد الشكل العامّ لسلوك الإنسان.

و بناء على هذا فالاعتقاد «بوجود اللّه» يصبح جزءاً من الرؤية الكونيّة، لأنّه لايتعلّق بالأعمال مباشرة، و مفهومه ليس فيه «وجوب» و لا «منع». و إذا استعملنا «الايديولوجيّة» بمعناها العامّ، فستكون شاملة لمثل هذا الاعتقاد أيضاً؛ أمّا إذا استعملناها

١– ينبغي الالتفات إلى أنّ كلمة «النظريّ» مشترك لفظي، فتارة تستعمل في مقابل «البديهيّ» من الإدراكات، و بهذا تطلق «الإدراكات النظرية» على الإدراكات التي لابدّ من إثباتها بالدليل و البرهان، و تارة أُخرى تستعمل كلمة «النظريّ» في مقابل «العمليّ» من الإدراكات، و يقصد بها حينئذ تلك الإدراكات التي لا تتعلّق –بشكل مباشر– بعمل الإنسان، و المقصود هنا هوالمعنى الثاني.

٢– يختلف اصطلاح «الرؤية الكونية» عن «معرفة الكون»، و من الفروق بينهما، أنّ «معرفة الكون» لا تشمل «معرفة اللّه» و «معرفة الإنسان»، بينما تشمل «الرؤية الكونيّة» العلاقات بين «الله» و «الانسان» و «الكون».

بمعناها الخاصّ، فلن تكون شاملة له. وعلى العكس من هذا، فإنّ الاعتقاد «بوجوب عبادة اللّه» ليس جزءاً من الرؤية الكونيّة، و إنّما هو جزء من الايديولوجيّة؛ لأنّه يحتوي على مفهوم «الوجوب» و يتعلّق مباشرة بسلوك الإنسان و أعماله.

ضرورة الايديولوجيّة و الرؤية الكونيّة

إنّ حياة الانسان لا تنطبع بالطابع «الإنسانيّ» مالم تكن مشيَّدة على ايديولوجيّة سليمة و رؤية كونية واقعيّة، و يحتاج إثبات هذا إلى بيان الفرق بين حياة الانسان و حياة سائر الحيوانات. و حسب ما انتهت إليه معلوماتنا —نحن البشر— فإنّ جميع الحيوانات تشترك فى هذه الجهة، و هي أنّ حياتها مبنيَّة على أساس «الغرائز»، و غرائزها المختصّة هي التي تحدّد شكل حياتها. فنحن نلاحظ انّ الطيور -عادةً- تميل إلى بناء أوكارها و الاقتران و وضع البيض حسب غرائزها الخاصّة، ثمّ تحضن هذه البيوض فترة من الزمن حتّى تفقسها الفِراخُ و عندئذ تسرع الأُمّهات إلى تغذيتها و تعلّمها الطيران، حتّى إذا أتقنته تركتها لنفسها لتبدأ حياتها المستقلّة. و الطيور التي تختصّ بوضع البيض لا تخطر في بالها فكرة الولادة، و لا تشغلها فكرة بناء و كر تحت الأرض و لافي أعماق البحار.

و لكلّ نوع من ذوات الا ثداء و الزواحف و الحيوانات المائيّة لون معيّن من الغرائز، و هو يحدّد الشكل الخاصّ لحياتها.

أمّا الإنسان فمع أنّه يتمتّع بغريزة الغذاء و غريزة الدفاع و الغريزة الجنسيّة، و لكن حياته ليست متقوّمة بهذه الغرائز فحسب، و إنّما تنهض قوّته العقليّة بالدور الأساسيّ فيها، و تخضع كلّ رغباته الغريزيّة لقيادة العقل الواعية، و تتبلور إرادة الإنسان حسب

توجيهات العقل؛ و من هنا يتّضح مدى حاجته للإدراكات العقليّة.

و صحيح أنّ الإنسان يستطيع -بحكم ما يتمتّع به من حرّية و اختيار- ان يُشيح بوجهه عن إرشادات العقل ليصبح تابعاً لغرائزه الحيوانيّة، و لكنّه صحيح أيضاً انّ حياته في هذه الحال لن تكون إنسانيّة، و إنّما هي - في الواقع - حياة حيوانيّة.

إذن لكي تكون لنا حياة إنسانيّة حقيقيّة، لابدّ أن نفهم ما هي أعمالنا؟ ولأيّ شيء نحن عاملون؟ و أمن الواجب أن نعمل هذا أم لا؟ و عندئذ نؤدّي ذلك العمل الذي «يجب» أن نؤدّيه، و بالطريقة التي «يجب» أن نؤدّيه بها.

هذه الواجبات و الممنوعات قد تكون متعلّقة بأسلوب العمل (التكتيك)، و قد تكون مرتبطة بالمناهج الإستراتيجيّة، و لكنّها على ايّ حال تكون مبنيّة على أساس «واجبات» أعمّ و أشمل تشكّل الإطار الرئيسيّ لسلوكنا، أي انّها تشكّل «ايديولوجيّتنا»؛ و من هنا نعرف كيف يكون الظفر بايديولوجيّة صحيحة أمراً ضروريّاً.

و الأحكام العمليّة للعقل بدورها قائمة على اساس الأحكام النظريّة (كما سيتّضح ذلك في فصل «المعرفة» إن شاء اللّه)، فمثلاً هذا الحكم العمليّ القائل «تجب عبادة اللّه» مبنيٌّ على اساس الحكم النظريّ القائل «إنّ اللّه هو خالق العالم و الإنسان و الكائنات الموجودة» و مالم يثبت هذا الحكم فانّه لامكان لذلك الحكم العمليّ. فلابدّ إذن أن تكون لدينا رؤية كونيّة واقعيّة أوّلاً لنستطيع بالتالي أن نشيّد عليها ايديولوجيّة صحيحة.

علاقة الايديولوجيّه بالرؤية الكونيّة

نواجه هنا هذا السؤال:

أهناك علاقة بين الايديولوجيّة و الرؤ ية الكونيّة أم لا؟ و إذا كانت موجودة فما هو نوعها؟

يتطلّب الجواب العلميّ المبسوط على هذا السؤال، ذكرُ مقدّمات طو يلة، و لمّا كانت الإطالة غير متناسبة مع هذه الدراسة المضغوطة، فلذلك آثرنا أن نذكر جواباً يناسب الحال:

فالآراء مختلفة في الجواب عن ذلك السؤال:

فبعض يقول إنّ الرؤ ية الكونيّة تولّد —بصورة ذاتيّة— ايديولوجية خاصّة، و اختلاف الايديولوجيّات إنّما هو ناشئ من اختلاف الرؤى الكونيّة.

و يدّعي البعض الآخر انّ الايديولوجيّة لاعلاقة لها إطلاقاً بالرؤ ية الكونيّة، و مع أيّة رؤ ية كونيّة يمكن قبول أيّة ايديولوجيّة تماماً مثل اختلاف أذواق الناس في اختيار لون ملابسهم؛ فإنّه لاعلاقة له برؤ يتهم الكونيّة.

و هذان الرأيان —من وجهة نظرنا— غير صحيحين؛ والحقّ أنّ هناك علاقةً بين الايديولوجيّة و الرؤ ية الكونيّة، و لكنّها ليست من قبيل العلاقة بين المعلول و علّته التامّة، و لامن قبيل العلاقة بين المشروط و شرطه الكافي، و انّما هى من قبيل علاقة المعلول والمشروط، بعلّته الناقصة وشرطه اللازم. اي إنّ الإيديولوجيّة محتاجة إلى الرؤ ية الكونيّة، لكنّ الرؤ ية الكونيّة وحدها غيرقادرة على تعيين الايديولوجيّة بشكل ذاتيّ. بل لابدّ من مقدّمات أُخرى تضمّ إليها لكي تستطيع أن تكون ايديولوجيّة معيّنة. و إذا كانت الرؤ ية الكونية صحيحة، و المقدّمات الملحقة بها صحيحة أيضاً، و طر يقة تنظيم المقدّمات و الاستنتاج صحيحة، لامغالطة فيها؛ فإنّنا سوف نظفر بايديولوجيّة

سليمة.

مثلاً من هذه القضيّة القائلة «إنّ اللّه موجود» لانستطيع منها وحدها أن نستنتج «تجب عبادة اللّه»، و لكننا من دون أن تكون لدينا القضيّة الأُولى؛ فنحن لانستطيع إثبات القضيّه الثانية.

و ينبغي هنا أن نشير إلى ملاحظة مهمّة وهي انّ الحديث يدور حول العلاقة بين الايديولوجيّة باعتبارها نظاماً فكرياً عمليّاً ذا انسجام داخليّ، و الرؤية الكونيّة باعتبارها نظاماً فكريّاً نظريّاً يتمتّع بنفس تلك الخاصّة.

أمّا الايديولوجيّات و الرؤى الكونيّة الملفّقة التي انتزعت من كلّ مذهب شيئاً ورصفت بعضه إلى بعض غير مراعية النظام و الانسجام المنطقيّ والذاتّي بينها؛ فإنّ هذا اللون من الايديولوجيّات لاينتظر منه أن تكون له علاقة منطقيّة برؤية كونيّة معيّنة.

الايديولوجيّة و الرؤية الكونيّة في القرآن

توجد في القرآن آيات متعدّدة تثبت بجلاء ما للايديولوجيّة و الرؤية الكونيّة من أهمّية، و لعلّ أوضحها تلك الآيات التي تعدّ الأشخاص المحرومين من الايديولوجيّة والرؤية الكونيّة الصحيحتين أحطّ وأضلّ من الدوابّ: **«إنّ شرّالدوابّ عنداللّه الذين كفروافهم لايؤمنون»**[1] وفي آية أُخرى من نفس هذه السورة: **«إنّ شرَّ الدوابّ عندَاللّهِ الصُمّ البُكْمُ الذينَ لايَعقِلون»**[2] أي أُولئك الاشخاص الذين تكون آذانهم عن سماع الحقائق صمّاء، و

١- الانفال، ٥٥ ٢- الانفال، ٢٢

ألسنتهم عن قول الحقائق خرساء، و هم لايستغلّون عقولهم، لكي يدركوا هذه الحقائق. و يقول اللّه تعالى «و **لقد ذرأنا لجهنّم كثيراً من الجنّ و الإنس، لهم قلوب لايفقهون بها،ولهم أعين لايبصرون بها، و لهم آذان لايسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون**»[1]. فهم مزوّدون بالعقول و الاعين و الآذان، و لكنّهم لايستغلّونها في سبيل معرفة الحقائق فهم أضلّ من الأنعام، و هؤلاء هم الغافلون عمّا يجب. و جاء في الحديث: «رحم اللّه امرءاً عرف نفسه و علم من أين و في أين و إلى أين». إذن من اراد أن يكون إنساناً حقّا فلابدّ أن يفكّر في حقيقته ماهي؟ و من أين جاء؟ و من أيّ مبدأ وجد؟ و في أيّ وضع هو الآن؟ و نحوَ أيّ مقصد و منزل هو متّجهٌ؟ و لابدّ أن يعرف ماذا يجب عليه أن يعمل، لكي ينال السعادة، أي أن تصبح له رؤ ية كونيّة واقعيّة و إيديولوجيّة صحيحة.

يستنتج من هذا، أنّ قيمة الإنسان من وجهة نظر القرآن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بايديولوجيّته و رؤ يته الكونيّة. أي إنّ الإنسان الذي يفكّر و يُعمِل قواه المدركة فيظفر برؤ ية كونيّة و ايديولوجيّة صحيحتين ثمّ يجعلهما أساساً لسلوكه الحرّ المختار (و هو الإنسان المؤمن) فهذا هو الذى يتمتّع بقيمة إيجابيّة.

أمّا الشخص المحروم من الايديولوجيّة الصحيحة إمّا بسبب قصور قواه المدركة و إمّا نتيجةً لممانعة الطاغين (و هو الإنسان المستضعف)[2] فهو لاقيمة له، و أمّا الشخص الذي يكفّ نفسه عن التفكير و استغلال قواه المدركة (و هو الإنسان الغافل) أو الذي

١ــ الاعراف، ١٧٩ ٢ــ جاء في الآية ٩٨ من سورة النساء: «**الاّ المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان لايستطيعون حيلة و لايهتدون سبيلاً**».

يتعصّب أو تحمله دوافع أُخرى على رفض الايديولوجيّة الحقيقيّة (و هو الكافر) فإنّهما يتّصفان بقيمة سلبيّة.

المواضيع الاساسيّة في الرؤية الكونية

إنّ المواضيع التي تطرح للبحث في الرؤية الكونيّة متفاوتة من حيث التقدّم و التأخّر، و من جهة كونها جذريّة و فرعيّة، و من الطبيعيّ أن تكون للمواضيع الأساسيّة أولويّة خاصّة. و لهذا، فنحن نتناول هنا بعض المواضيع الأهمّ من غيرها نسبيّاً، و هي ذات قيمة متميّزة و نقسّمها إلى ثلاثة أقسام:

١ــ معرفة الوجود.

٢ــ معرفة الإنسان.

٣ــ معرفة السبيل.

ففي فصل معرفة الوجود نتناول بالبحث بعض المواضيع التي تؤهّلنا لنكسب رؤية عامّة عن الكون و الوجود (بقطع النظر عن ألوان الظواهر الخاصّة) و ليتّضح لنا انّ الوجود أهو مساوٍ للمادّة و ظواهرها المتنوّعة، أم ليست المادّة إلاّ جانباً واحداً من جوانب الوجود؟ و على الفرض الثاني أهناك رابطة بين عالم المادّة و ماوراء المادّة ام لا؟

إنّ الجواب على هذه الأسئلة يؤدّي إلى معرفة اللّه.

و نتناول في فصل معرفة الإنسان موضوع حقيقة الإنسان فنتساءل:

أيكون الانسان هذا البدن المادي المحسوس، أم هو بالاضافة إلى ذلك يملك روحاً غير مادّية و لامحسوسة؟ و على الفرض الثاني، اتبقى الروح بعد الموت و تلاشي البدن، أم لا؟ و أمن الممكن أن يبعث الانسان حيّاً مرّة أُخرى، أم لا؟ و أخيراً حياة

الإنسان، اهي محدودة، ام خالدة؟ ثمّ أتوجد علاقة بين حياتيه، أم لا؟

إنّ الجواب على هذه الأسئلة يقودنا إلى معرفة «المعاد».

ثم ندرس في الفصل الثالث مواضيع تربط مبدأ الانسان بمعاده، وتبيّن دور الخالق فيهداية الانسان نحوسعادته الأبديّة.

و بفضل الحلول الموضوعة لتلك الأسئلة سوف نصل إلى نتيجة مؤدّاها أنّنا نملك سبيلاً مضمونة لمعرفة المنهج الصحيح للحياة الفرديّة و الاجتماعيّة، و سلوك هذه السبيل لايوفّر لنا السعادة الدنيويّة المحدودة و السريعة، فحسب. و إنّما يوفّر لنا بالإضافة اليها السعادة الأبديّة و الخالدة. إنّ هذه السبيل هي «الوحي» الذي ينزل على الأنبياء من قبل اللّه، و الذي يوضع في متناول أيدي الناس بوساطة هؤلاء. و هي سبيل مضمونة الصحّة من قبل اللّه تعالى.

و كما أنّ هذا الفصل الذي أسميناه «بمعرفة السبيل» يربط بين مبدأ الانسان و آخرته، بين التوحيد و المعاد؛ فإنّه أيضاً يشكّل الحلقة الوسطى بين مواضيع الرؤية الكونيّة و الايديولوجيّة. أي إنّنا في ضوء حلّ هذا الموضوع (موضوع النبوّة) فقط نستطيع أن نحلّ مشاكل الايديولوجيّة بصورة مضمونة، و ان نعرف المنهج السليم لحياتنا؛ ذلك المنهج الذي يؤمّن لنا السعادة في هذا العالم و في العالم الآخر الخالد.

و قد اتّضح لنا ضمناً، أنّه لماذا اعتبرت هذه المسائل الثلاث (التوحيد، النبوّة، المعاد) «أُصول الدين»، أي الجذور العميقة للايديولوجية الإسلاميّة؛ و كيف انّ هناك رابطة طبيعيّة و منطقيّة تربط بينها. و نشير هنا إلى أنّ «العدل» من فروع التوحيد، و انّ

«الإمامة» من فروع «النبوّة»، و قد أسماهما الشيعة «بأُصول المذهب» لغرض تمييز عقائدهم من سائر المذاهب الكلاميّة الأخرى. و بهذا البيان اتّضح لنا كيف انّ هذه المواضيع أساسية و مهمّة.

وأمــا ما قلناه من انّ لها قيمة رفيعة أيضاً فلأنّ حلّ هذه المسائل يضمن للإنسان سعادة لانهائيّة، و من هنا فإنّه لايمكن مقارنة قيمة أيّ علم معها على الإطلاق.

قد يقال: إنّه لا تكون لهذه المسائل تلك القيمة الرفيعة، إلاّ إذا كنّا ـ منذالبدء ـ مطمئنّين إلى أنّنا سوف ننتهي إلى نتيجة إيجابيّة؛ امّا الشخص الذي ليس مطمئنّا إلى حلّها، فمن الافضل بالنسبة إليه أن يقتفي أثر العلوم التي توفّر له نتائج يمكن الاطمئنان إليها، و لايضيّع عمره في تحقيق مسائل لايأمل أن يجد لها حلاّ يقينياً.

و لكنّ هذا غير صحيح لأنّ قيمة الاحتمال ليست مقصورة على «النسبة المئويّة» للاحتمال، و إنّما هي متعلّقة أيضاً بعامل آخر و هوكميّة الشيء المحتمل، فالذي يعيّن قيمة الاحتمال هو حاصل ضرب النسبة المئويّة للاحتمال في مقدار المحتمل.

مثلاً لو فرضنا أنّ احتمال الربح في عمل إنتاجي هو ٢٠٪ و في عمل آخر ١٠٪ و لكنّنا نعلم لو أنّ العمل الثاني حقّق الربح لكان ربحه عشرة أضعاف العمل الأوّل، ففي فرض مثل هذا، لايكفي ان نأخذ النسبة المئويّة للاحتمال بعين الاعتبار. و نقول إنّ قيمة احتمال الربح في العمل الأوّل أعلى، لأنّ نسبة الاحتمال المئويّة ضِعف الغمل الثاني؛ و إنّما لابدّ هنا من ضرب النسبة المئويّة للاحتمال في مقدار الربح المحتمل. و بمجرّد القيام بهذه

العمليّة، فإنّنا سوف نتيقّن أنّ قيمة احتمال الربح في العمل الثاني هي خمسة اضعاف العمل الأوّل، لأنّ حاصل ضرب ١٠×١٠٪ هو خمسة أضعاف حاصل ضرب ١×٢٠٪.

إذن في موضوع حديثنا أيضاً لكي نقيم التحقيق في المسائل الأساسية للرؤ ية الكونيّة لابدّأن نضرب احتمال الوصول إلى نتيجة قطعيّة في المقدار المحتمل، ولمّا كان المقدار المحتمل لانهائيّاً فالنسبه المئو يّة للاحتمال مهما كانت ضئيلة ($\frac{1}{n}$) فإنّ حاصل الضرب سوف يكون لانهائيّاً لأنّ المضروب فيه لانهائيّ :

$$(\infty = \frac{1}{n} \times \infty)$$

فاحتمال الوصول إلى نتائج قطعيّة في المسائل الاساسيّة للرؤ ية الكونيّة مهما فرضناه في البدء ضعيفاً فإنّ ذلك لايقلّل من قيمته، و تكون قيمة هذا الاحتمال الضعيف جداً أرفع بكثير من قيمة احتمال ١٠٠٪ في بقيّة المسائل، ذلك لأنّ كميّة المحتمل لانهائيّة فمصبُّ الاحتمال هو السعادة الإنسانيّة الخالدة و حاصل ضرب اللانهاية في أيّ كسر مهما فرض ضئيلاً سوف يكون بالتأكيد لانهائيّا.

المحاضرة الثانية

ألوان الرؤ ية الكونية

يمكن تقسيم الرؤ ية الكونيّة من حيث اسس المعرفة و اساليبها إلى أربعة أقسام:

١ــ الرؤ ية الكونيّة العلميّة.

٢ــ الرؤ ية الكونيّة الفلسفيّة.

٣ــ الرؤ ية الكونيّة الدينيّة.

٤ــ الرؤ ية الكونيّة العرفانيّة.

و قد سبق لنا التعرّف على مفهوم «الرؤ ية الكونيّة»، و لابدّ هنا من إيضاح هذه المفاهيم: «العلم»، «الفلسفة»، «الدين»، «العرفان» لكي نتبيّن الفرق بين هذه الرؤى.

مفهوم العلم

لكلمة العلم معنى لغويٌّ معروف، و لها اصنطلاحات متعدّدة أهمُّها ما ياتي:

١ــ الاعتقاد اليقينيّ، و ذلك في مقابل الظنّ و الشّك.

٢ــ مجموعة المسائل التي لها موضوع عامّ مشترك، و هي تدور حول محور واحد، مثل علم الطبّ الذي موضوع مسائله هو صحّة و مرض الإنسان، أو علم الصرف و النحو الذي موضوعه هو الكلمة و الكلام. و العلم بهذا المعنى يشمل الفلسفة أيضاً؛ و ذلك لأنّ الفلسفة عبارة عن مجموعة من المسائل التي تبحث عن أحكام الوجود الكلّية.

٣ــ مجموعة المسائل التي يمكن إثباتها بالأُسلوب التجريبيّ، مثل العلوم الفيزيائيّة و الكيميائيّة و الفسيولوجيّة. و

هذا الاصطلاح أخصّ من الاصطلاح الثاني، و لايشمل الفلسفة؛ لأنّ مسائل الفلسفة –كما سوف يجيىء– ليست تجريبيّة. والمقصود من «العلم» الذي يستعمل في هذه الايّام في مقابل «الفلسفة»، هو الاصطلاح الثالث؛ و هو يشمل الفرضيّات و النظريّات التي يؤمل في إثباتها بوساطة التجربة و إن لم تخضع للتجارب الدقيقة لحدّ الآن، او لم تصل يد الانسان إلى وسائل تجربتها في الوقت الراهن، مثل الفرضيّات الفلكيّة و فرضيّات علم الأحياء. و المقصود من الرؤية الكونيّة العلميّة، هو تلك الرؤية الكونيّة التي تستخرج –كما يظنّ أتباعها– من نتائج العلوم التجريبيّة.

مفهوم الفلسفة

الفلسفة كلمة معرّبة مأخوذة من أصل يونانيّ و هو «فيلاسوف» الذي هو بمعنى محبّ العلم و الحكمة؛ فيكون معنى الفلسفة حينئذ هو حبّ العلم. و لهذه الكلمة اصطلاحان:

١– الاصطلاح القديم الذي يشمل كلّ العلوم الحقيقيّة (و ذلك في مقابل العلوم الاعتباريّة، كعلم النحو و القانون). و الفلسفة بهذا المعنى، تنقسم إلى قسمين: النظريّة و العمليّة. فالفلسفة النظريّة شاملة للعلوم الطبيعيّة و ما بعدالطبيعة و الرياضيّات، أمّا الفلسفة العمليّة، فهي تضمّ الأخلاق و تدبير البيت و السياسة، و لكلّ منهما أُسلوبه الخاصّ.

٢– والاصطلاح الحديث الذي تكون فيه الفلسفة في مقابل العلم (بمفهومه الحديث)، و حينئذ تكون الفلسفة مختصّة بالمواضيع غير التجريبية (مابعد الطبيعة، أو الميتافيزيقا)؛ و في الواقع، فإنّها تطلق عندئذ على ذلك القسم من الفلسفة القديمة الذي كان

يسمّى «بالعلم الكلّي» أو «الإلّهيّات» أو «الفلسفة الأُولى»، و هو القسم الثاني من الفلسفة النظريّة الباحث عن احكام الوجود الكليّة و الذي لااختصاص له بنوع من الموجودات؛ و لعلّه يشمل أحياناً كلّ الموجودات، من قبيل الوحدة و الكثرة، الواجب و الممكن، العلّة و المعلول، الثابت والسيّال، و...

والمقصود من الرؤية الكونيّة الفلسفيّة في مقابل الرؤية الكونيّة العلميّة، هو ذلك اللون من الرؤية الكونيّة الذي يتمّ إثباته بالطريقة العقليّة (=الطريقةغيرالتجريبيّة).

مفهوم الدين

إنّ كلمة الدين في اللغة تعني الشريعة و الطاعة و الجزاء، و هي تطلق على مجموعة العقائد و المسائل الاخلاقيّة والأحكام و القوانين الفرديّة والاجتماعيّة، فالاديان السماويّة، هي تلك الشرائع الموحاة إلى الانبياء من قِبل اللّه تعالى. و على هذا، فإنّ المسائل الدينيّة يتمّ إثباتها اعتماداً على الوحي و اخبار جهة يعتمد عليها (أُثورتي). والمقصود من الرؤية الكونيّة الدينيّة هو تلك الرؤية المنتهية إلى الوحي الالّهيّ.

مفهوم العرفان

العرفان في اللغة هو بمعنى المعرفة، و يطلق اصطلاحاً على المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبية لابوساطة العقل و لا بفضل التجربة الحسيّة، فالعارف الذي قد حقّق تقدّماً في سيره العرفانيّ ينظر إلى عالم الوجود على انّه مظاهر لنور البارى جلّ و علا، و كأنّ كلّ ظاهرة من ظواهر العالم مرآة تعكس الجمال الأحديّ، و هو لايرى وجوداً استقلاليّاً لأيّ موجود ماعدا الذات الإلّهيّة المقدّسة. و نحن نعتقد بأنّ هذا اللون من المعرفة لايحصل

إلاّ في ظلّ العمل المخلص بأحكام الدين، و في الواقع فإنّه الثمرة الرفيعة و النهائيّة للدين الحقيقيّ. و هذا هو النور المعنويّ الذي يفيضه اللّه سبحانه على قلوب أحبّائه، و المقصود من الرؤية الكونيّة العرفانيّة هو ذلك التفسير للعالم و الوجود المبنيّ على اساس هٰذه المعرفة القلبيّة، و لايعتمد إطلاقاً على الاستدلالات العقليّة ولا التجريبيّة.

فما هو الرأي الحقّ إذن؟

بالتأمّل في المواضيع الأساسيّة للرؤية الكونيّة، يمكننا أن نفهم أنّها لاعلاقة لها بالمواضيع العلمية، وأنّها لايمكن إثباتها بالأسلوب العلميّ (=الأسلوب التجريبيّ)؛ و ذلك لأنّ كلّ علم يدور البحث فيه حول أحكام و قوانين تتعلّق بموضوع معيّن.

فالفيزياء مثلا تبحث عن الأعراض الظاهرة للمادّة و الطاقة، و تدرس الكيمياء تركيب العناصر المادّية و تحليلها والعلاقات الداخليّة بينها، و تتناول الفسيولوجيا البحثَ في أجسام الموجودات الحيّة.

أمّا علم النفس فهو يدرس أحوال و أعراض النفس الإنسانيّة، و كلّ من هذه العلوم يبحث عن قوانين خاصّة بموضوعه. و من الواضح أنّ مسائل علم النفس —مثلاً— لايمكن حلّها بالقوانين الفيزيائية، أو الكيميائية، و انّ الاحكام الفسيولوجيّة لايمكن تعميمها لتشمل المادّة التي لاحياة فيها. و هذا لايعني نفي العلاقة بين المادّة والروح، و لايعني أنّه في اثناء العمليّات الفسيولوجيّة لايتّم فعل و انفعال فيزيائيّان أو كيميائيّان، و لكنّه على ايّ حال توجد لكلّ موضوع قوانين مختصّة به ولا يمكن تعميمها لكلّ الوجود.

و علاوة على هذا فإنّ الأَسلوب العلميّ ـ و هو الأُسلوب التجر يبيّ ـ لايمكن استعماله إلاّ في مورد الظواهر القابلة للتجر بة الحسّية. و أمّا في المواضيع التي هي من قبيل اللّه، والوحي، و الحياة بعد الموت فإنّه لايمكن فيها الاستفادة من الأُسلوب التجر يبي لأنها ليست أشياء يمكن إدخالها إلى المختبَر و لايمكن أن توضع تحت مِشرَط التشر يح، و لا يستطيع أيّ علم أن يحكم إثباتاً ولانفياً بشأن ما هو خارج عن منطقة نفوذه و تجر بته. و لهذا فإنّه لايتوقّع من العلوم التجر يبية أن تحلّ المسائل الأساسيّة للرؤ ية الكونيّة ولا يمكنها أن تصوغ رؤ ية كونيّة علميّة.

فالرؤ ية الكونية ـ من جهة أنّها مفهوم عامّ عن العالم و الروابط بين ظواهره، و من جهة كون مواضيع مسائلها الاساسيّة خارجة عن مجال التجر بة ـ هي نظرة فلسفيّة لابدّ للحصول عليها من استخدام الأسلوب العقليّ (وليس التجر يبيّ). والعلوم التجر يبية بمفردها لا تنهض بحلّ مسائلها؛ ولكن تقدُّم العلوم التجر يبيّة يعين شيئاً ما في حلّ مسائل الرؤ ية الكونيّة، و ذلك حيث تصبح بعض النتائج القطعيّة للعلوم مقدّمات (صغر يات) للبراهين الفلسفيّة؛ إلاّ أنّ هذا العون لايسلب المسألة ماهيّتها الفلسفيّة، و لايغيّر الأُسلوبَ العقليّ إلى الأُسلوب التجر يبيّ و العلميّ.

مثلاً نفرض أنّه قد أثبت علم الفيز ياء كون المادّة آتية من تراكم الطاقة، والطاقة هي لون من ألوان الحركة، إذن يستنتج من هذا أنّ العالم المادي لايحتوي في صميمه إلاّ على الحركة، عندئذ يمكننا أن نجعل هذا الموضوع العلميّ مقدّمة لبرهان فلسفيّ ينتج لنا أنّ العالم المادي بحاجة إلى خالق أو محدث لأنّ الحركة

حادثة، و كلّ حادثة محتاجة إلى مُحدث. و نحن نلاحظ أنّ هذا البرهان الذي توجد فيه مقدّمة علميّة إنّما هو برهان فلسفي لموضوع ميتافيزيقيّ.

و هناك مثال آخر و هو: لو أثبت علم النفس التجريبيّ أنّه أحياناً مع توفّر كلّ مايلزم للإحساس فإنّ الإنسان لايرى ما هو أمام عينيه، أو لايسمع الصوت الذي يهزّ طبلة أُذنه. فإنّه يمكننا ان نستنتج من هذا الأمر كون حقيقة الإدراك غير التأثير و التأثّر الفيزيائيّ أو الفسيولوجيّ، و إنّما الإدراك -في الواقع- هو عمل الروح المجرّد، و لكن هذا أيضاً استنتاج عقليّ و فلسفيّ قد تمّ بمساعدة العلم، و ليس هو استنتاجاً علميّاً قد تمّ إثباته بالطريقة التجريبيّة.

و الحاصل أنّ الرؤية الكونيّة -نظراً لماهيّة مسائلها و طريقة إثبات تلك المسائل- نظرة فلسفيّة و ليست علميّة، و لاواقعيّة للرؤية الكونيّة العلميّة بمعنى أن تكون هناك رؤية كونيّة مبنيّة على أساس نتائج العلوم، و يتّم إثباتها بالأُسلوب التجريبيّ.

و من ناحية أُخرى قد يتصوّر أنّ مواضيع الرؤية الكونيّة يمكن تفسيرها على أساس ما جاء به الوحي و نطقت به الكتب السماويّة فحسب، و على هذا، تصبح لدينا رؤية كونيّة دينيّة مستقلّة عن الفلسفة، و ليست هي بحاجة إليها. ولكن هذا الرأي ليس مصيباً أيضاً، لأنّه لايمكن حلّ مسألة على اساس الوحي مالم تكن مسألة وجود الله (صاحب الوحي) و مسالة وجود النبيّ (حامل الكتاب السماويّ)؛ قد أُثبِتّا من قبل، و من الواضح أنّ إثبات هاتين المسألتين يحتاج إلى البرهان العقليّ. و بالإضافة إلى هذا فالكتب السماويّة (مثل القرآن الكريم) قد أوردت

برهاناً عقليّاً لكثير من مسائل الرؤية الكونيّة كما جاء في الآية(٢٢) من سورة الأنبياء لإثبات التوحيد، قال تعالى: «**لو كان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا**»، و كما جاء في الآيتين(٢٧-٢٨) من سورة (ص) لإثبات المعاد، قوله تعالى: «**و ما خلقنا السماء و الأرض و مابينهما باطلاً، ذلك ظنُّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار. ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتّقين كالفجّار**». و ورود هذه البراهين في القرآن لايسلب منها حقيقتها الفلسفيّة؛ إذن لايمكن أن توجد رؤية كونيّة دينيّة مستقلّة عن الفلسفة.

وأمّا الرؤية الكونيّة العرفانيّة،

فأوّلاً: إنّ الرؤية الشهودية للعارف شخصيّة محضة، و لايمكن نقلها للآخرين. و على هذا، لايمكن إثبات تفسير للعالم قائم على هذا اللون من الشهود للآخرين.

ثانياً: انّ السلوك العرفانيّ يحتاج إلى معرفة الدين الحقيقيّ، و الدين بدوره مبنيٌّ على أُسس لابدّ من إثباتها بالأُسلوب العقليّ و الفلسفيّ؛ و من هنا يصبح العرفان محتاجاً إلى الفلسفة. و علاوة على هذا فإنّ العرفان يفتقر إلى الفلسفة من نواحٍ أُخرى لانريد أن نطيل بذكرها.[١]

إذن المواضيع الأساسيّة للرؤية الكونيّة هي أُمور فلسفية لابدّ من إثباتها بالطريقة العقليّة، و لاوجود إطلاقاً لرؤية كونيّة مستقلّة عن الفلسفة.

١- يراجع كتاب: «عصارة لبعض البحوث الفلسفية» صفحة ١٦-١٨ للمؤلف.

الفلسفة العلمية

يؤكّد المذهب الماركسيّ على ضرورة الفلسفة و يعدّها لازمةً لتوضيح أُسس الرؤية الكونية، و هو يزعم أنّ الفلسفة الصحيحة هي تلك الفلسفة المبنيّة على نتائج العلوم التجريبيّة؛ و ذلك بان نأخذ القوانين العلميّة و نعمّمها على كلّ الوجود فتتكوّن مجموعة من القوانين العامّة الشاملة التي تضمّ كل أجزاء الطبيعة الحيّة و الميّتة، و تتناول المجتمع و التأريخ و الفكر الانسانيّ، وهذه الفلسفة هي المادّية الديالكتيكيّة.

و قبل القيام بتقييمٍ لهذا الزعم، لابدَّ لنا من توضيح المقصود من الفلسفة العلميّة و الكلمة المشابهة لها.

الفــ لاحظ بعض العلماء الغربيّين كثرة التخصّصات في العلوم التجريبيّة ممّا يسبِّب بُعد المتخصّصين عن غير موضوع تخصّصهم، فاقترح إيجاد علم يدرس نتائج العلوم المختلفة و ينسّقها، و رأى من المناسب تسمية هذا العلم «بالفلسفة العلمية».

بــ من العلوم التي استقلّت أخيراً علم المناهج «متدلوجي» الذي يشرح اسلوب التحقيق في كل علم من العلوم، و يطلق على هذا العلم أحياناً اسم «الفلسفة العلمية».

جــ و هناك اصطلاح آخر قد يختلط «بالفلسفة العلميّة» و هو اصطلاح «فلسفة العلم». و لتوضيح المقصود من فلسفة العلم نقول: إنّ لكل علم موضوعاًو مسائل و مقدّمات (مبادئ) خاصّة. فموضوع العلم هو ذلك العنوان الكلّي الذي تعود إليه موضوعات جميع مسائل ذلك العلم، مثل العدد بالنسبة إلى علم الحساب، و المقدار (=الكمية المتّصلة) بالنسبة إلى علم الهندسة. قدتكون موضوعات المسائل أحياناً أجزاء موضوع العلم، مثل أعضاء و

اجهزة الجسم الإنساني فهذه كلها أجزاء للبدن، و بدن الانسان من حيث الصحه و المرض هو موضوع علم الطب؛ ففي هذه الحال تكون العلاقة بين موضوع العلم و موضوعات مسائله، هي علاقة الكل و الجزء و ليست علاقة الكلي والجزئي.

فمسائل العلم عبارة عن تلك القضايا التي تكون موضوعاتها أجزاءاً أو جزئيّات لموضوع ذلك العلم، و نحن نحتاج لإثباتها إلى استخدام الاسلوب الخاص بذلك العلم. ففى الفلسفة مثلاً نستخدم الاسلوب العقلي، و في العلوم التجريبيّة، الاسلوب التجريبي، و في العلوم التاريخية و النقلية (مثل علم الفقه)، نستخدم جمع الوثائق،و التحقيق في قيمتها، والبحث عن القرائن المتوفرة،والكشف عن مدلولها و محتواها.

و تكون استدلالات كل علم —حسب ما يناسبه من أسلوب— مبنيّة على أُصول عامة تؤخذ مفروضة الصحة، ولايستطيع هذا العلم نفسه-و بأُسلوبه الخاصّ- أن يثبت صحّتها و أن يدرجها ضمن مسائله. و تسمى هذه الأُصول العامة بـ«المبادئ». فإن كانت هذه الأُصول مشتركة بين جميع العلوم سمِّيت «بالأُصول المتعارفة» و إن اختصّت بعلم واحد أو عدّة علوم سمّيت «بالأُصول الموضوعة». والأُصول المتعارفة بديهيّة ولا تحتاج إلي إثبات من قبيل «كون التناقض مستحيلاً» امّا الأُصول الموضوعة فلابدّ من إثباتها في علم آخر. و في الماضي كان المنطق هو المتكفّل ببيان علاقة العلوم ببعضها، و محلّ إثبات الأُصول الموضوعة لكلّ علم، و لكنّه اخيراً ظهر علم خاصٌّ يهدف لهذا الغرض، و يقيّم مبادئ العلوم، و قد أُطلق عليه اسم «فلسفة العلم».

و الآن نتساءل: ما هو المقصود بالفلسفة العلمية الماركسية؟

لاريب انّ الماركسيّين لايقصدون بالفلسفة العلميّة مناهج العلوم، و لافلسفة العلوم، و لاذلك العلم الذي يؤمّن الانسجام بين سائر العلوم، لأنّ فائدة علم كهذا ليس إلاّ تنظيم نتائج العلوم و تبيين العلاقات التي تربطها؛ بل مقصودهم هو: كما انّنا نحصل في كل علم تجريبي على قانون كلّي من استقراء الموارد الجزئيّة، و نُثبت صحّة ذلك القانون بالتجربة العمليّة؛ فكذلك نحن نستطيع أن نظفر بقانون كلّي يشمل العالم كلّه، و ذلك بدراسة القوانين العلمية، و أن نثبت ذلك بالطريقة التجريبية. و على أساس هذا القانون الشامل يمكن التنبّوء بالحوادث الاجتماعية و التاريخية القادمة.

فمن التشابه بين جدول «مندليف» في الكيمياء و مراحل تطوّر الأنواع في نظريّة «داروين» يستنبط قانون تكامل او تحوُّل الطبيعة بصفته قانوناً فلسفيّاً عامّاً؛ ثمّ يعمم على المجتمع و التاريخ، و يتنبّأ على أساسه بتحقّق المجتمع الشيوعي (المجتمع اللاطبقي الحديث) الذي يزعمون أنه آخر مراحل تكامل المجتمع، و يكون هذا بشكل قاطع على أساس أنه قانون علمي فلسفي. و كل من يُمعن النظر في الكتب الماركسية يعلم ان الهدف الأصيل من كل هذه البحوث والتفلسفات إنما هو تغذية دعاياتهم الحزبية.

وسوف ندرس ـ بعون اللّه ـ هذه الفلسفة العلمية حسب ادّعائهم.

و نرى من الواجب علينا هنا أن نشير إلى أن الفلسفة العلمية تعبير غير متلائم و لاموفّق، و هو يدل على عجز مبتكريه عن تمييز الفلسفة من العلم أو على خداعهم؛ لأنّ الفلسفة والعلم

(حسب الاصطلاح الحديث) متميّزان تماماً من حيث الموضوع و من حيث الاسلوب. فموضوعات العلوم التجريبيّة مأخوذة من المحسوسات؛ بينما المفاهيم الفلسفيّة حاصلة من التحليل العقلي.

أمّا طريقة إثبات المسائل العلمية؛ فهي طريقة تجريبيّة و مبنيّة على الإدراكات الحسيّة، و إن كانت في إثبات كليّتها و ضرورتها محتاجة إلى الاصول العقلية و لكن هذه الاصول مقبولة هناك بصفتها اصولاً موضوعة، بينما طريقة إثبات المسائل الفلسفية طريقة عقلية مبنية على البديهيات العقلية؛ ولايمكن إثبات و لانفي المسائل الفلسفية بالتجربة الحسية. فمسألة وجود اللّه او الروح المجرّد أو الوحي أو الحياة الأبديّة لايمكن إثباتها و لانفيها اعتماداً على التجربة الحسية.

و تعميم قوانين علمٍ مّا لتشمل الموارد الاخرى، و استنباط قوانين عامّة تشمل العالم كلّه؛من القوانين المتشابهة في العلوم (على فرض كونها قوانين علمية و ليست فرضيات) إنّما هو خداع آخر لاينطلي على اصحاب النظر. فالقوانين الفسيولوجية مثلاً لايمكن تعميمها لتشمل المادة و الطاقة اللتين هما موضوع علم الفيزياء و علم الكيمياء؛ و لايمكن أيضاًتعميم قوانين علم النفس لتشمل الموجودات من غير الأحياء. و من قبيل هذه المغالطات ماجرت عليه عادة مفكري الماركسية باستنباط قانون تحوّل و تكامل الطبيعة، ثمّ تعميمه ليتناول التاريخ و الفكر الإنساني؛ و

١ــ في فصل «علم المعرفة» يجري البحث حول المعقولات الأولية و الثانوية و الاختلافات الأساسية بينها، و بهذا سيتضح الموضوع بشكل أكبر.

سوف نفضح في الفصول القادمة —بعون اللّه— ما في هذا من خداع و مغالطات.

و لابدّ من الاشارة في هذا المجال إلى ملاحظة اخرى، و هي أنّ الطابع «العلمي» قد اكتسب قيمة فائقة نتيجة لهيمنة العلوم التجريبيّة؛ و قد يوهم الاشتراك اللفظي بعض الناس الذين لاخبرة لهم بأنّ الشيء الذي لاينطبع بهذا الطابع إنّما هو أمر لاقيمة له، لأنّ الشيءمالم يكن «علميّاً» فهو لابدّ، منتسب إلى «الجهل»!

فينبغي الالتفات إلى أن العلمي بالاصطلاح الحديث، مساو للتجريبي؛ و أغلب المسائل التى توصف اليوم بأنها علمية إنّما هي فرضيات لم يفرغوا من إثباتها (كما في مسائل علم الاجتماع مثلاً).

فهذا الطابع الذي ليست له قيمة ذاتية عندما يلصق على واجهة فلسفةٍ مّا فإنّه لايكسبها أيّة قيمة؛ و بطريق أولى لاينقص فقدانه قيمة فلسفةٍ مّا. و يستطيع فقط أن يخدع الجاهلين و قليلي الخبرة.

و ملخّص مما مرّ من حديث: أنّ الطابع العلمي عند ما يضاف إلى الفلسفة، فإنّه يصبح ترقيعاً قبيحاً لايرفع قيمتها، ولاينبغي عدُّه صفة مدح. أمّا كون فلسفةٍ مّا ليست علمية فليس ذلك نقصاً، ولايجوز لنا أن نتصوّر كون الفلسفة الإلّهيّة غير يقينيّة؛ ولايمكن الاعتماد عليها، لأنهاليست علمية ولا تجريبيّة، و ذلك لسببين:

اوّلاً: انّ المسائل العلمية اليقينية نادرة جدّاً؛ و يتمّ إثبات القوانين العامة للعلم —حتى في تلك الموارد— على ضوء الاسس الفلسفية والعقلية.

ثانياً: ان المسائل الفلسفية يمكن إثباتها بالطريقة العقلية و على اساس بديهيات العقل إثباتاًيقينياً لايرقىٰ إليه الشك؛ فتكون

قيمتها اليقينية أرفع بكثير من قيمة المسائل العلمية التي يتمّ إثباتها بوساطة التجربة. و سيجيء –بعون اللّه– توضيح هذا كله في الفصول القادمة.

المحاضرة الثالثة

موضوع البحث

يعتقد أصحاب المذهب الماركسي أنّ فلسفتهم (المادية الديالكتيكية) هي الفلسفة الوحيدة التي تستطيع أن تقدّم للناس رؤية كونيّة مدعمة بالأدلة المحكمة، و يصفون هذه الفلسفة مفتخرين «بالفلسفة العلمية»؛ وذلك في مقابل «الفلسفة الميتافيزيقيّة» التي يتناولونها ساخرين، متخيّلين أنه كما يكون الطابع «العلمي» علامة على اعتبار و قيمة فلسفة المادية الديالكتيكية؛ فإنّ طابع «الميتافيزيقية» علامة على سقوط و إدانة الفلسفات الاخرى.

و قد أوضحنا في الفصل الماضي، أن الطابع العلمي لايكون صفة مدح لفلسفةٍ مّا، ليس هذا فحسب، و إنّما هو علامة على ضحالة و جهل و خداع مؤسّسي تلك الفلسفة، حيث أرادوا استغلال الشهرة الحسنة للعلم ليخدعوا بها الذين لايعلمون.

و نريد أن نعرف هنا: أتكون صفة «الميتافيزيقية» لفلسفةٍ مّا علامة على نقصها و سقوطها، أم لا؟

نجد أنفسنا مضطرّين لشرح معنى «الميتافيزيقيّة» ليتّضح الموضوع تماماً.

مفهوم الميتافيزيقية

الميتافيزيقية مأخوذة من أصل يوناني هو «متاتافوسيكا» أي: «مابعد الطبيعة»، و حوّلت كلمة «فوسيكا» إلى الفيزيقا، و حذف منها حرف الإضافة (تا) فأصبحت الميتافيزيقا.

و قد استعمل أوّل مرّة — حسب ما يعتقد مؤرّخو الفلسفة — في قسم خاصٍ من فلسفة أرسطو يأتي — حسب ترتيب الكتاب — بعد

قسم الطبيعة؛ و لعلّ هذا الترتيب قد لوحظ فيه حال متعلّمي الفلسفة، فيبدؤون معهم بالبحوث الأقرب إلى الحسّ كي يأنس إليها الذهن و يستعدّ تدريجيّاً للبحوث الانتزاعيّة البعيدة عن الحسّ، و لو أنّ هذه البحوث — من جهات اخرى— مقدمة على الدراسات الطبيعية، و نظراً لهذا فقد فضّل بعض الفلاسفة المسلمين إطلاق اسم «ما قبل الطبيعة» عليها.

و على أيّ حال، فإنّ «الميتافيزيقا» اسم لجانب من الفلسفة (بالاصطلاح القديم)، و هو الذي يدرس الأحوال العامّة للوجود من قبيل: الوحدة والكثرة، الوجوب و الإمكان، العلّة و المعلول، الماديّ و المجرّد، الحادث والقديم، بالقوّة أو بالفعل، و مايشبه هذه؛ و يسمّى أيضاً بالعلم الكلّي و الفلسفة الأُولى والإلٓهيّات، و هو نفس ما يعرف اليوم باسم الفلسفة في مقابل العلم (بالاصطلاح الحديث)؛ و على هذا تكون الميتافيزيقا مرادفة و مساوية للفلسفة (بشكل مطلق و بدون أيّة صفة أو مضاف إليه).

والمقصود من قولنا، انّ المسائل الفلسفية أو الميتافيزيقية، هي المتعلّقة بالأحكام العامة للوجود هو أنّ هذه المسائل ليست ناظرة إلى نوعٍ خاصّ من الموجودات و لا إلى ماهيّة معيّنة. و إنّما هي تبحث عن ألوان الوجود و أنحائه؛ و لو أن هذه البحوث تؤدّي إلى تقسيم الوجود إلى وجود واجب و وجود ممكن، إلى وجود علّة و وجود معلول، و لكنّ البحث عن الوجوب والإمكان، عن العليّة و المعلوليّة على ايّة حال ليس بحثاً عن أحوال ماهيّة خاصّة مثل الإنسان أو الشجر أو الحديد، و إنّما هو بحث شامل لجميع هذه او لأنواع مختلفة منها.

و بناءاً على هذا فإنّ الدراسة الفلسفية و الميتافيزيقية

لا تختص بالموجودات غير الطبيعيّة أو ماوراء الطبيعة، فمثلاً مصداق العلّة قديكون موجوداً طبيعيّاً و قد يكون موجوداً غير طبيعيّ؛ إذن ميزة البحث الميتافيز يقي هو أنّه لاينظر إلى نوع خاص من الموجودات. فالدراسة التي تنظر الى الوجود الصرف بقطع النظر عن التخصّصات الماهويّة هي دراسة ميتافيز يقية، و كل قانون يشمل الوجود كله هو قانون ميتافيز يقي.

و من هنا يتضح لنا ان اصول الديالكتيك إذا ثبت كونها قوانين عامة شاملة للعالم كلّه فستكون اصولاً ميتافيز يقيّة، و البحث فيها سيكون بحثاً ميتافيز يقيّاً! و عندئذ لن يكون هناك تقابل بين الميتافيز يقا و الديالكتيك، أي انّه لايمكن القول بأن الفلسفة إمّا أن تكون ميتافيز يقيّة، أو ديالكتيكيّة، و إنّما الفلسفة هي دائماً ميتافيز يقيةٌ و حتّى الديالكتيك بعنوان أنه فلسفة[1] هو مصداق من مصاديق الميتافيز يقا، و الإشكال فقط في أنّ فلسفة» كهذه أهي صحيحة أم لا؟

و يتصور البعض أنّ كلمة «الميتافيز يقا» تعني ماوراء الطبيعة و هي مرادفة لـ «ترانس فيزيك» (أي ما فوق الطبيعة)، و وجه تسمية الفلسفة بهذا الاسم، هو أنّ الحديث فيها يجري عن اللّه و المجردات، و في الحقيقة فإنّه تسمية الكل باسم الجزء، و هذا مثل تسميتها بالإلّهيّات أيضاً.

و هذا التوهّم فضلاً عن أنّه ليس صحيحاً في حدّ ذاته، فهولا يفسّر لنا كيفيّة التقابل بين الميتافيز يقا و الديالكتيك للأسباب

١ــ سوف يأتي في فصل «الديالكتيك»، أنّ الماركسيّين يسمّون الديالكتيك احياناً علماً و أحياناً فلسفة و أحياناً منطقاً!

التالية:

أوّلاً لا تستطيع التسمية أن تغيّر ماهيّة المسائل الفلسفيّة، و لايمكنها ان تجعلها محصورة في حدود المجرّدات، فلو أنّ احداً أنكر وجود اللّه أو وجود المجرّدات و زعم انّه يملك دليلاً على ما يقول، فإنّ هذا سيكون بحثاً فلسفيّاً و ميتافيزيقيّاً و دائراً حول الإلّهيّات.

ثانياً: لو فرضنا أنّ معنى الميتافيزيقا هو ماوراء الطبيعة، و قصرنا البحوث الميتافيزيقية على البحوث التي تثبت وجود ماوراء الطبيعة، ففي هذه الصورة تكون الميتافيزيقية في مقابل المادية التي تؤمن فقط بوجود المادة و الأُمور المادية، و تنكر الموجودات غير المادية. و ليس في مقابل الديالكتيك الذي لاملازمة بينه و بين المادية، كما نلاحظ كثيراً من الديالكتيكيين القائلين بوجود اللّه من قبيل «هيجل» أبي الديالكتيك.

و ينظر بعض العلماء الغربيّن إلى الميتافيزيقا، نظرةً مُريبة، و السبب في ذلك يعود إلى الفلسفة النقدية لـ«كانت». فقد كان يعتقد في موضوع «المعرفة» كما سوف يجيىءانّ العقل النظري قاصرعن إثبات المسائل الميتافيزيقيّة، و هو يسميها بـ«المسائل جدليّة الطرفين»، و يطلق على محاولة العقل النظري الفاشلة لحلّها اسم «الديالكتيك»، و انتهى هذا الميراث المشؤوم الى أتباعه، و أفادت منه المذاهب المادية كثيراً حتى جاء دور «أُوجست كنت» أبي علم الاجتماع و مؤسس المذهب الوضعي (بوزيتويسم) فاستغلّه أفضل— وللدقّة نقول أشنع— استغلال و اعتقد بأنّ المعرفة التي ليست هي من معطيات الحس المباشرة لايمكن الاعتماد عليها، و انتهى بالوضعيين المطاف إلى القول

بصراحة أن المفاهيم المتافيزيقية ليست «مفاهيم» بالمعنى الحقيقي، و الألفاظ التى تحكي عنها، إنّما هي ألفاظ فارغة من المعنى تماماً![١]

و الحقيقة أنه لاالنظرية النقدية لِكانت، يمكن أن تكون عذراً للماركسيين ولا الاتجاه الحسي المفرط عند الوضعيين، لأنه:

أوّلاً: يرفض الماركسيون نظرية كانتْ في المعرفة و لايوافقونه على معقولاته الذهنية الموجودة قبل التجربة.

ثانياً: لو فرضنا أنهم قد تبنوَهافي المسائل الميتافيزيقية، فإن ذلک لاينتج نفي ماوراء الطبيعة، و كلُّنا يعلم أنّ كانتْ كان مؤمناً بوجود اللّه، و هو يظنَ أن إثبات هذا الموضوع يتمّ عن طريق العقل العملي.

و يُدين الماركسيون أيضاً نظريّة المعرفة عند الوضعيين، و يهاجمون شعارهم القائل «حقق لي حتى أقبلَ منك». ولولا هذا الهجوم و تلك الإدانة، فإنّهم لايستطيعون ا ن يشيّدوا الاصول الفلسفية لمذهبهم، و لايستطيعون ان يتنبأوا تلك التنبّؤات الغيبيّة للمجتمع و التاريخ.

إذن سخريّتهم من الميتافيزيقا، لابد من جعلها في حساب دعاياتهم و شعاراتهم الحزبية التي يحاولون بوساطتها تشويه المسائل الإلهيّة أمام الاذهان البسيطة غير المسلّحة بالوعي.

و لانريد في هذه المقدمات استقصاء المذاهب الفلسفيَة و الحكم بشأنها، و سوف نتناولها بالبحث في فصل «نظرية المعرفة»، و إنّما نذكر بعض الملاحظات بصورة مجملة:

١ــ الغريب أن صاحب كتاب «دين اركان طبيعت» قد حاول فيه نسبة التفكير الوضعي إلى «القرآن الكريم»!

١ــ إنّ الاتّجاه الحسّي و الاعتماد فقط على التجارب الحسيّة و التقليل من قيمة الإدراكات العقلية و التحليلات الذهنية، إنما هو إتّجاه سطحيّ قصير النظر يعود بالإنسان القهقرى إلى حدود الحيوانية، و يمكننا مشاهدة هذا اللون من الاتّجاه في طول التاريخ بين العامة المتصفة بسطحية النظر و المحرومة من الرشد العقلي الكافي. فبنو إسرائيل مثلاً بعد أن رأوا كلّ تلك المعجزات التي تحقّقت على يد موسى (ع)ــ تلك المعجزات التي كانت كل واحدة منها كافية لتمزيق حجب الظلام المسدولة أمام أبصار الباحثين عن الحق ــ فإنّهم في طريق عودتهم من مصر صادفوا في الطريق معبداً للاصنام، فاستيقظ في أنفسهم حبُّ الربّ المحسوس الملموس، فأصرّوا على موسى قائلين:

«اجعل لنا إلَهاً كما لهم آلهة»[1]. و قالوا لموسى(ع) صراحة: **«لن نؤمن لك حتّى نرى اللّه جهرة**[2]**»** ومن ثمّ فقد عبدوا العجل متأثرين بهذه الدوافع.

و استغلّ فرعون سطحيّة هؤلاء في التفكير، و تغاضى عن آيات موسى (ع) و معجزاته الواضحة، و لكي يضلّل الناس فقد أمر وزيره «هامان»، كي يبني له صرحاً شاهقاً يصعده ليرى أهناك إلَه في السماء: **«لعلّي أطّلع إلى إلَه موسى»**[3].

و نلقى اليوم أيضاً في عصر الانفتاح العلمي و ازدهار المعرفة التجريبية العالم الفلاني ذا الاتجاه الحسي أيضاً يبحث عن الروح تحت مِشرَط التشريح، و يعدّ بعض روّاد الفضاء عدم

١ــ سورة الاعراف ــ الآية ١٣٨.

٢ــ سورة البقره ــ الآية ٥٥.

٣ــ سورة القصص ــ الآية ٣٨.

وجدانهم اللّه سبحانه فيما وصلوا إليه من فضاء، دليلاً على صدق المذهب الماديّ. و لم يستطع التقدُّم الذي أحرزوه في العلوم التجريبية أن يضيف شيئاً إلى نضجهم العقلي، لكي يدركوا أن الشيء المجرّد اذا كان موجوداً فانه لايمكن ان يناله مشرط التشريح؛ ولايمكن أيضاً أن يرى في الفضاء الوسيع من قِبل روّاد الفضاء.

و إذابنينا على إنكار كل مالانشاهده تحت الميكروسكوب (المجهر) أوبوساطة التلسكوب (المنظار) أوبرؤيته في المختبر أوفي الفضاء، فكيف نستطيع قبول كثير من الحقائق العلمية اللامحسوسة من قبيل الامواج الكهربائية المغناطيسية؟ و بأيّ حس من الحواس قدشاهدناها؟

٢ــ إذا اختار احد أن يحكم فقط على أساس الحسّ و التجربة، فلابدّ له من السكوت ازاء ماوراء الحسّ، و أن لايحكم بشأنها إثباتاً و لانفياً؟ و حينئذ لايحق له ان ينفي احتمال وجود ماوراء الطبيعة. **قال الإمام الصادق(ع)** مخاطباً احد الزنادقة الحسيّين: **أقُمتَ بتفتيش كلّ نقاط الأرض و السماء ثمّ ما وجدت اللّه فيها؟** فأجاب: كلّا. فقال له الإمام: **إذن كيف يمكنك أن تنكره؟**

فأصحاب الا تجاه الحسي إذن لايحق لهم إنكار وجود اللّـــه او الروح أوالوحي الإلّهيّ أو الحياة الخالدة بعد الموت، ولابدّ لهم من قبول الاحتمال بشأنها. و بالنظر إلى القانون الذي مرّعلينا فيما مضى ($\infty = \frac{1}{n} \times \infty$) فإنّ هذا الاحتمال مهما كان ضعيفاً، فإنّ قيمته تفوق قيمة العلوم اليقينية بالنسبة إلى الاشياء المحدودة.

إذن لابدَّ لهم من تنظيم سيرهم بشكل يصونهم من الضرر اللانهائي المحتمل.

و **الخلاصة** أنّ عقل الانسان يدفعه لمعرفة الايديولوجيّة الصحيحة و الرؤية الكونية الواقعية،هذا من ناحية؛ و من ناحية أخرى: فمن باب مراعاة احتمال واقعية الدين، هذا الاحتمال الذي مهما كان ضعيفاً، فإنّه لايمكن إهماله لأنّ محتمله لانهائي، فعلى فرض أنّ شخصاً لم يوفّق للعلم اليقيني في هذا المضمار فإنه يجب عليه— على أقلّ تقدير— ان ينفّذ البرامج العملية للدين حدّ الإمكان، و أن لايواجه العقائد الدينيّة بالنفي و الإنكار.

٣— هناك مجموعة من القضايا الميتافيزيقية التي لايمكن إدراكها بوساطة الحسّ؛ و مع ذلک فلايوجد عاقل يستطيع إنكارها، من قبيل «التناقض مستحيل» اي: انّه من المستحيل مثلاً أن يكون شيءمّا موجوداً في لحظة معيّنة و في مكان خاص، و في نفس الوقت لايكون موجوداً. و كذا من المستحيل أن تكون قضيّة مّا مع المحافظة على جميع خصوصيّاتها صادقة وكاذبةفي نفس الوقت؛ و حتّى إذا كان هناك شخص تُحدّثه نفسه بإنكار هذه القضية البديهية، فإنه يكون قد قَبلها بصورة لاشعورية لأنه لايستطيع أن يوافق على أنّ اعتقاده هذا صحيح و خطأ في نفس الوقت، و انه معتقد بهذا و غير معتقد في وقت واحد.

و نحن نعرف أخطاءنا في الإدراكات معتمدين على هذه القضية البديهية، فمثلاً عند ما نغمس يدنا اليمنى في ماء ساخن جدّاً و نغمس اليسرى في ماء بارد جدّاً، ثمّ نخرجهما و نغمسهما معاًفي ماءدافئ فانّ اليد اليمنى تحسّ بالماءانّه بارد، و اليد اليسرى تحسّ به أنّه ساخن؛ و لكننا بحكم هذه القضية البديهية القائلة، انه لايمكن ان يكون شيء واحد ساخناً و غير ساخن في نفس الوقت، نفهم أنّ أحد إدراكاتنا أوكليهما مخطئ.

و يتّضح بهذا أنّ لدينا قضايا لايمكن إنكارها، و هي ليست حسيّة، ولابدّ أن يكون لدى الانسان قوّة مدركة اخرى غير الحس تدرك هذه، و بمساعدة هذه القوّة الباطنية نستطيع أن نتعرف على اخطاء حواسنا. إذن كيف يمكننا أن نحصر المعرفة اليقينية في تلك المعرفة الحاصلة من طريق الحس و التجربة الجسيه؟

٤ـ بإمكان الإدراك الحسي إذا كان صحيحاً و مطابقاً للواقع ان يُرِيَنا وجود شيءٍ مّا في ظروف زمانية و مكانية خاصة، و نحن لانملك حساً يستطيع أن يُرِيَنا وجود أشياء كانت قدوجدت قبل آلاف السنين، أوسوف توجد بعد آلاف السنين، أوهي موجودة في المجرّات الأُخرى. و من ناحية اخرى فنحن نلاحظ أنّ لدينا قضايا غير محدودة بزمان و لا بمكان، من قبيل هذه القضية «إنّ مجموع زوايا المثلّث يساوي قائمتين»، وليس من الممكن أبداً أن يوجد مثلّث مكوّن من ثلاثة خطوط مستقيمة بالضبط بينما تكون زواياه أقلّ أو أكثر من مئة و ثمانين درجة.

ولو فرضنا أنّنا قد جرّبنا مثلثاً أو عدّة مثلّثات في الخارج، فوجدناها مصدقة لهذا القول أي: ان مجموع زوايا كل منها يساوي مئة و ثمانين درجة، أيكون هذا الادراك الحسي المحدود هوالملهم لنا بأنّ أيّ مثلّث و في كلّ زمان و مكان يوجد فهو متّصف بهذا الحكم؟

من البديهي أن الحس وحده عاجز عن هذه النظرة الماضوية و المستقبلية، إذن من أيّ طريق قد ثبت لنا هذا الحكم الكلّي الذي يرفض أيّ استثناء؟

و العلماء التجريبيون في مختلف العلوم يحاولون أن يظفروا بقوانين كلّية كهذه، و لو أنّهم لايحالفهم التوفيق في اكثر الموارد،

و لكنّهم إذا ظفروا بقانون كلّي او أكثر في علم من العلوم فمن ايّ طر يق قد حصلوا على هذا القانون الكلّي ؟

أيوجد عالم واحد يستطيع ان يجرّب كلَّ الموارد المتعلّقة بقانونٍ مّا، و يدرك نتيجة ذلك بحسّه؟

بديهيٌّ أنّ عمر الانسان محدود، و لهذا فهو لايستطيع ان يجرّب الظواهر التي سبقت حياته و لاالظواهر التي ستعقب حياته، و قدرتُه على التجر بة محدودة أيضاً من حيث الظروف المكانية و وسائل الاختبار، فهو لايستطيع أن يجرِّب كل الظواهر المقارنة للظاهرة المدروسة، إذن فكيف يستطيع أن يثبت لنا قانوناً علمياً كلياً، و يتنبأ بالحوادث القادمة على أساسه بشكل قاطع ؟

الواقع أنّ الادراكات التجر يبية، إنما تظهر بصورة قانون علمي كلّي ضروري إذا اكتشف علاقة العلّية بين ظاهر تين؛ مثل علاقة العليّة بين ظاهرة الحرارة و ظاهرة التمدّد في الفلزّات. أمّا في حالة عدم اكتشاف علاقة العلية، فإنّه لايمكن صياغة قانون كلّي، و لايمكن التنبؤ بأيّة حادثة بشكل يقينيّ، و اكتشاف علاقة العلّية بين ظاهرتين يعتمد على التسليم بقانون العلّية الذي هو أصل ميتافيز يقي.

قديتصور أن أصل العلّية أيضاً قانون تجر يبيّ و قد حصلنا عليه بوساطة التجارب الحسية المتكرّرة، فعلى أساس هذه التجارب؛ لاحظنا تعاقب او تزامن ظاهر تين بكثرة، فاكتشفنا علاقة العليّة بينهما.

ولكن لابدّ لناأن نتنبّه إلى أنّ معنى العلّيةهو غير التعاقب و التزامن، و نحن نعرف كثيراً من الظواهر المتعاقبة أو المتزامنة و ليست بينها رابطة العليّة،مثل تعاقب الليل و النهار و تزامن حدوث

النور و الحرارة في المصباح الكهربائي؛ مع انّ واحداً من هذه ليس علّة للآخر.

و علاوة على هذا، فإنّ الظاهرتين المتزامنتين لكونهما تتحقّقان معـــا، فإنّه لايمكن اعتبار إحداهما بعينها علّة و الأخرى معلولاً لانهما بالنسبة إلى التزامن متساويتان.

و على هذا، فمعنى العليّة هو غير التعاقب و التقارن بين الظواهر، و أصل العليّة — كما سوف يأتي توضيح ذلك — هوأصل ميتافيزيقي لم يحصل عن طريق الحس و لا التجربة، و من هنا يتضح أنّ العلوم التجريبيّة محتاجة إلى الأُصول الميتافيزيقية لتصوغ القوانين الكلية الضرورية، و محاولات العلماء لكشف علل الظواهر مبنيّة على تسليمهم السابق بأصل العلّية.

المحاضرة الرابعة

موضوع البحث

يمكن تلخيص نتائج مامرّ من حديث فيما ياتي:

١- تتوقّف قيمة الانسان الحقيقيّة على كونه متمتعاً بإيديولوجيّة صحيحة.

٢- الايديولوجية الصحيحة تحتاج الى رؤ ية كونيّة واقعيّة.

٣- إنّ المسائل الأساسيّة للرؤ ية الكونيّة، هي امور فلسفية و ميتافيز يقية لابد من إثباتها بالطر يقة العقليّة.

و قد يقال بشأن هذه النتائج: نحن نعرف أناسا مسلّحين بايديولوجيّة صحيحة و قدضحّوا بالكثير في سبيلها و لازالوا يضحّون من دون أن يربطوا بينها و بين مسائل الرؤ ية الكونيّة. و كذا يوجد أناس في الماضي و الحاضر مزوّدون برؤ ية كونيّة صحيحة، و لكنّهم لم يظفروا بها عن طر يق الفلسفة، بل و نشاهد بينهم علماء مخالفين للفلسفة و محار بين لها. و من جهة ثانية هناك أناس كانت لهم أقدام راسخة في الفلسفة، و قد قاموا بتحقيقات فلسفيّة دقيقة و لكنهم لم يظفروا بايد يولوجيّة صحيحة. و نلاحظ أيضاً وجود أشخاص معترفين بصحة ايديولوجية مّا؛ ولكن معرفتهم و وعيهم لم يحملاهم على الاالتزام في مقام العمل. إذن أليس من الأفضل أن نُشيح بوجوهنا عن هذه المسائل النظر يّة و الأكاديمية، و أن نعتنق تلك الأساليب التي بإمكانها أن تبعث فينا روح الالتزام و المسؤوليّة فتتحقّق نتائج واقعيّة تقود المجتمع نحو الرقيّ و التكامل؟

هذه الإشكالات و مايشبهها، قد أُثيرت كثيراً من قِبَل بعض

الاشخاص أو الفئات، فى أحاديثهم أوفي كتاباتهم، و لعلّ منشأ بعضها هو نقص الاطّلاع و ضعف الوعي، و لعلّ بعضاً من هؤلاء مغرض وله أهداف منحرفة أُخرى، لسناهنا بصدد البحث عنها. و المهمّ بالنسبة إلينافي هذا المجال، هو توضيح الموضوع ليتمكّن أصحاب النيّة الطيبّة — الذين يتحدّثون بهذا الحديث نتيجةً لضعف الوعي — ليتمكّن هؤلاء من انتشال أنفسهم من الأخطاء، و تفويت الفرصة على أصحاب الدوافع المنحرفة الذين يحاولون الوقوف في وجه النضج الفكريّ للناس، لكي يتمكّنوا من خداعهم و فرض أفكارهم المنحرفة عليهم فتتحقّق أهدافهم.

و قبل أن نعالج الجوانب المختلفة لهذا الإشكال، نذكر بأنّ هناك سيــلا من الدعايات المكثفة ضدّالفلسفة قد انبعث في العقود الأخيرة في بلادنا، و قدساهم في ذلك بعض ذوي النيّات الطيّبة، و هم يتوهّمون أو يوهمون بأنّ من الخواصّ الذاتيّة للفلسفة و العرفان انّهما يدفعان الإنسان إلى اللامبالاة تجاه المسائل الاجتماعيّة، و يغرقان القوى الفكريّة البنّاءةفي مجموعة من المواضيع التي لاعائد منها، و وجدت فئات تعلن عن نفسها أنها حامية الفكر و نصيرة الحرّية؛ و مع هذا فهي تحرّم قراءة الكتب الفلسفيّة و خاصّةً تلك الكتب التي تهاجم الماركسيّة، متعلّلة بانّ هذه الكتب «مخدّرة» للفكر و الشعور.

ويكفي في مقابل هذه الدعايات أن **نتساءل:**

مَن الذي قاد النـهضات الإسلاميّة في العالم و الثورة الإسلاميّة في إيران؟

الم يكن السيد جمال الدين الأسدآبادى (المعروف بالأفغاني) فيلسوفاً وعارفاً؟

أما كان القائد العظيم للثورة الإسلاميّة في ايران-الذى نسأل اللّه ان يديم ظلّه على رؤوس المسلمين في العالم حتّى ظهور وليّ العصر عجّل اللّه فرجه الشريف- أُستاذاً للفلسفة و العرفان؟

ألم يكن الاستاد الشهيد مرتضى المطهّريّ فيلسوفاً؟

ألم يكن آية اللّه الشهيد السيد محمّد باقرالصدر فيلسوفاً؟

و ألم يكن...

أجل، فليخسأ الخائنون...

و يوجد سؤال من ناحية أُخرى:

ألم يكن هناك فيلسوف على الأقلّ ضمن قيادة الثورات الأُخرى في العالم، و لاسيّما الثورات العقائديّة؟

ألم يستفيدوا من البحوث الايديولوجية و الفلسفية في سبيل إنجاح ثوراتهم؟ اما حرروا كتباً عديدة في مجال فلسفتهم؟

و في بلادنا، ألم تنشر الفئات السياسيّة المحاربة للإسلام عشرات من الكتب الفلسفيّة؟

ايبقى شك بعد هذا كلّه في أنّنا-لترسيخ أُسس ثورتنا الإسلامية-بحاجة إلى التفكير الفلسفيّ، و على الأقلّ لردّ شبهات الآخرين؟

و أمّا **الجواب** على أصل الإشكال، فقد وردت فيه أُمور تحتاج إلى بحوث مفصّلة، و لكنّنا نكتفي بتوضيح بعض الملاحظات بقدر الضرورة و رعاية للاختصار:

أ- إنّ قبول ايديولوجية معيّنة ليس ملازماً دائماً للمعرفة و الوعي، فما أكثر الاتّجاهات التي تكوّنت نتيجةً لتقليد الآباء والأجداد أو الافراد ذوي الشهرة اوالفئات و الأُمم المعروفة، او نتيجةً لموافقة أفكار معيّنة لمطالب و رغبات النفس -أعمّ من

كونها صحيحة و منطقيّة و مشروعة، أوغير صحيحة و لا مشروعة—، أو انّها فُرضت على الناس بوساطة كثافة الدعاية و مخاطبة العواطف و الإحساسات.

و من الواضح أنّ مثل هذا القبول لا تلازمه رؤ ية كونيّة و لامعرفة منطقيّة لأُسسها.

أمّا الذين يهدفون إلى تكو ين إنسان واعٍ و يحاولون هدايته إلى كماله الإنسانيّ، فهم لايستطيعون الاعتماد على هذه الاساليب التي مرّ ذكرها؟ و كلّنا يعلم أنّ القرآن الكر يم قدهاجم بشدّة مثل هذه الأساليب، و للمثال نذكر الآية (١٧٠) من سورة البقرة:

«وإذا قيل لهم اتّبعوا ما أنزل اللّه قالوا بل نتّبع ما ألفينا عليه آباء نا أولوكان آباؤهم لايعقلون شيئاً و لايهتدون».

و يقول اللّه تعالى في الآية (١١٦) من سورة الأنعام:

«و إن تطع أكثر من في الأرض يضلّوك عن سبيل اللّه إن يتّبعون إلاّ الظنّ و إن هم إلاّ يخرصون».

و يقول تعالى في الآية (٢٣) من سورة النجم:

«إن يتّبعون إلاّ الظنّ و ما تهوىٰ الأنفس و قدجاء هم من ربّهم الهدى».

و بالإضافة إلى هذا فإنّ العقيدة التي ليست مبنيّة على أساس محكم من الإستدلال، تكون مقاومتها ضعيفة أمام شبهات المذاهب الأُخرى و لاتملك أيّ ضمان للبقاء؛ و كذا الظفر بايد يولوجيّة صحيحة من دون سلوك الطريق المنطقي الذى يمكن الاعتماد عليه، إنّما هو أمر يحدث صدفة؛ و الاكتفاء بالوسائل التي قد توصل الانسان صدفة إلى الواقع مع توفّر السبل المنطقية هو امر يستهجنه العقل.

ب— إنّ الفلسفة —كما اشرنا إلى ذلك — محاولة عقلية لحل المسائل الميتافيزيقية و معرفة إلا حكام العامة للوجود. و الدافع الفطريّ لذلك ، هوغريزة حبّ الاطّلاع و البحث عن الحقيقة عند الإنسان، و يتّضح ممّامرّ علينا من بحوث، انّ هذا الأمر ضرورة لايمكن تجنّبها، و لاسيّما في زماننا حيث نعايش هذه الأوضاع الاجتماعية المتميزة، و لعله يمكن القول بأنّ الفلسفة في هذا العصر، تقوم بدور دفاعيّ عن الايديولوجية الإسلامية، و دور هجوميّ بالنسبة الى الايديولوجيات المعادية للإسلام أو المنحرفة أو المرقّعة، و يفوق هذا الدور دورها الإيجابيّ الذي وفّر الاستنارة للناس.

و بديهيٌّ أنّ استقلال العقل في سبيل حل المسائل الأساسيّة للرؤية الكونية، لايعنى تبنّي فلسفة خاصّة، و لا آراء فيلسوف او مذهب فلسفيّ معيّن، ولايدّعي احد أنّ كلّ ما هو موجود باسم الفلسفة أوكلّ آراء فيلسوف مّا، أو مذهب فلسفي معيّن ، هو صحيح مئةً بالمئة، و لايقبل أيّة مناقشة.

ولكن اختلاف المذاهب الفلسفيّة أو اختلاف الآراء بين أتباع المذهب الواحد في بعض المسائل العميقة و البعيدة عن البديهيّات، لايمكن اعتباره دليلاً على بطلان الأُسلوب العقليّ و الفلسفيّ، كما أنّ اختلاف أتباع الأديان أو اختلاف علماء العلم الواحد (مثل علم الفقه) لايعدّ دليلاً على بطلان الدين بشكل أساسيّ و لاعلى بطلان أصل ذلك العلم. و إنّما لابدّ أن يكون هذا الاختلاف دافعاً قويّاً للعلماء الواعين و المفكرّين الملتزمين، لكي يبذلوا جهودهم أكثر، و يجدّوا و يثبتوا لتتّضح المسائل، و تحلّ المشكلات، و ليصلوا إلى نتائج أكثر اطمئناناً. و لاينبغي اخذ

الاختلاف عذراً للكسل و طلب الراحة، و لاعدّهُ دافعاً لسوء الظّن بالقوة العقليّة التي منّ اللّه بها علينا، و لا بالمحاولات الفلسفيّة الدقيقة و التحليلات الذهنيّة العميقة.

ج- إنّ قصّة العداء للفلسفة قصّة طويلة، و لها عمق تاريخيّ في الدول الأُوربية و الدول الاسلاميّة؛ و ليس بإمكاننا في هذا المجال المحدود ان نتناول عوامل ذلك و دوافعه. و إنّما نرى من الضروري الإشارة إلى أنّه بقطع النظر عن عبيد القوّة و الربح و الجاه و المنصب، و بغضّ النظر عن عداوة الجاهلين لما يجهلون (الناس اعداء ماجهلوا) فإنّ كثيراً من المخالفات التي يُبديها أفراد مخلصون و بعضهم من العلماء المسلمين، لم تكن في الحقيقة إلاّ مخالفات لآراء شائعة باسم الفلسفة، أي إنّها مخالفة لمذهب فلسفيّ خاصّ، و إلاّ فإنّ هؤلاء العلماء المخلصين يستخدمون الأُسلوب الفلسفيّ في كتبهم العقائديّة و لو أنّهم لايطلقون عليها اسم الفلسفة.

فالأدلّة التي يذكرها هؤلاء مثلاً في الكتب الكلاميّة لإثبات الصانع أو التوحيد او حتّى لإثبات المعاد، هي بعينها الأدلّة التي يذكرها الفلاسفة الإلٰهيّون في كتبهم الفلسفيّة، و في كثير من الأحيان هي نفسها الأدلّة الواردة في الكتاب والسنّة.

و ممّا يستحقّ الالتفات أنّ أعداء الفلسفة يقدّمون أدلّة فلسفيّة لردّ آراء الفلاسفة، و في الواقع فإنّها فلسفة تردّ فلسفة أُخرى؛ و لو أنّهم لايسمّون آراء هم فلسفة و لايعتبرون عملهم تفلسفاً، و ينقل في هذا المجال عن ارسطو أنّه قال: الفلسفة لا تردّ إلاّ بالفلسفة.

د- لقد بيّنّا في حديثنا عن العلاقة بين الايديولوجيّة و الرؤية الكونيّة، أنّ الرؤية الكونيّة لا تؤدّي بذاتها- و من دون ان نضمّ

إليها مقدّمات اخرى ـ الى ايديولوجيّة معيّنه، كما لا تُثبت مقدّمة بديهيّة و يقينيّة نتيجة البرهان من دون أن نضمّ إليها مقدّمة أُخرى. و على هذا فلاينبغي لنا أنَ نتوقّع من كلّ شخص مزوّد برؤ ية كونيّة واقعيّة ان تكون له ايديو لوجيّة صحيحة أيضاً، لأنّه من المحتمل ان لايكون قد فكّر في علاقتها بالايديولوجيّة. و قدلايكون ملتفتاً إلى المقدّمات التي يجب ضمُّها إلى مسائل الرؤ ية الكونيّة، لكي تمنحنا إيديولوجية صحيحة، أونتيجة لعوامل أُخرى لم يستطع أولم يشأ يعرف و يتبنّى ايديولوجية صحيحة.

هـ ـ لعلّه قد حدث لنا عدّة مرّات أن رأينا انّنا نملك علماً واضحاً بحسن عمل و لكنّنا لانعمله؛ أونملك علماً بقبح عمل و لكنّنا نقدم عليه؛ و هذا يعني انّ معرفة الحسن والقبح ليست شرطاً كافياً (علّة تامّة) للعمل. و لكنّه لايجوز لنا ان نستنتج من هذا أنّ العلم و الوعي لادور له في السلوك الصحيح؛ لأنّ عدم كونه شرطاً كافياً لايمكن أن يكون دليلاً على **أنّه ليس شرطاً لازماً.**

فنحن اذا أردنا أن يكون لنا سلوك صحيح و معقول، سلوك يؤدّي بنا إلى السعادة الخالدة و الكمال النهائيّ للإنسان، فلابدّ لنا من رؤ ية كونيّة حقيقيّة و ايديولوجية صحيحة؛ و لكن معرفة مسائل الرؤ ية الكونية و الإيديولوجية لا تدفعنا بصورة ضرور يّة لا تقبل التخلّف نحو السلوك الصحيح، لأنّ أداء العمل الصحيح يحتاج ا لى الارادة الصلبة المدرّبة على مقاومة الرغبات النفسيّة، و الوساوس الشيطانية، و الميول الحيوانية، و العادات و الصفات القبيحة التي قدتكون راسخة في أنفسنا منذ زمن بعيد؛ بالاضافة إلى الوعي و المعرفة الكافية. و بعبارة أُخرى: فإنّنا بحاجة الى التربية و صياغة الذات علاوة على التعليم و كسب المعارف

اللازمة.

و يشير القرآن في موارد كثيرة إلى هذه الحقيقة، و هي عدم التلازم الخارجيّ بين العلم و العمل؛ منها قوله تعالى في الآية(١٤) من سورة النمل بحقّ أصحاب فرعون: «**وجحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ظلماً و علوّاً**».

و يحكي عن لسان موسى بشأن فرعون نفسه حيث يقول تعالى في الآية(١٠٢) من سورة الإسراء: «**لقد علمتَ ما أنزل هؤلاء إلاّ ربُّ السماوات و الأرض**».

و من جهة أُخرى ينقل في الآية(٣٨) من سورة القصص عن فرعون قوله: «**يا أيّها الملأ ما علمتُ لكم من إلّه غيري**».

إذن لايبقى مجال للشك في أنّ الميول المنحطّة، و الجواذب النفسية الخاصة؛ من قبيل عبادة الشهوة أو المال أو الجاه، قد تكون مانعة من قبول الحق او العمل به مع وجود العلم القطعيّ بأحقيّته؛ و لكن هذا على أيّ حال لايجوز أن يحملنا على التقليل **من قيمة العلم والمعرفة** و دورها في صياغة الانسان المضحّي و المسؤول؛ و لا يستطيع أحد انكار أنّ من أكبر عوامل انخداع و انحراف شبابنا ضعف الوعي، و قلّة الاطّلاع بالنسبة إلى أُصول الايديولوجيّة الاسلاميّة.

و- هناك موضوع مهمٌّ، و لكنّه مع الأسف لم ينل الاهتمام اللائق به، و هو أنّ هوى النفس لاينحصر تاثيره في مقام العمل و إنّما هو مؤثّر بشكل لاشعوريّ في مرحلة العلم؛ فليست نادرة تلك الموارد التي -قبل القيام بجمع الوثائق اللازمة للتحقيق و الحكم حول موضوع مّا- يقوم القلب بإصدار رأيه و فتواه و يدفع صاحبه دون ان يشعر إلى الجهة التي يميل إليها. و لعلّه ليس من

النادر وجود أشخاص تفرّغوا للبحث و التحقيق في مسائل الرؤ ية الكونيّة و الايديولوجية و قاموا بمحاولات في هذا الصدد، و لكن قلوبهم من قبل قدعيّنت لهم الرؤ ية الكونيّة و الايديولوجيّة المطلوبتين؛ و هم مع ذلك يتخيّلون أنّ التحقيقات العلميّة هي التي قادتهم إلى اختيار تلك الرؤ ية الكونية و هذه الإيديولوجيّة.

و نستطيع ان نجد مثالاً واضحاً لهذا التأثير في أُولئك الأشخاص الذين يتّجهون إلى الاستفادة من القرآن الكر يم و الحديث الشر يف و لكنّهم لايهتمّون بعشرات الآيات و الروايات ذوات الدلالة الواضحة الصر يحة لأنّها تخالف ما ير يدون، فيفتّشون هنا و هناك عن آية من المتشابهات أو رواية ضعيفة السند و يجعلونها دليلاً على ما يقولون: **«فأمّا الذين في قلوبهم ز يغ فيتبّعون ما تشابه منه»**.[1]

و توجد في المسائل العقليّة و الفلسفية اتّجاهات منحرفة من هذا القبيل؛ اي أنه يوجد أشخاص قد اختاروا لأنفسهم منذ البدء ايديولوجيّة او رؤ ية كونيّة خاصّة حسب ما تهواه انفسهم، ثمّ يكرّسون جهودهم لتفسير ذلك فلسفيّاً و يسمّون هذا بـ«تعيين اتّجاه الفكر».

إذن من يطلب الحقّ و يبحث عن الحقيقة، لابّد أن يخلي ذهنه من الأحكام المسبقة، و يطهّر قلبه من كلّ هوى و تلوُّث أخلاقيّ. لئلاّ ينساق لاشعور يّاً نحو الأحكام المخطئة. و لعلّه يمكن أن يستأنس الأنسان في هذا الموضوع بالآية (٢٩) من سورة الانفال حيث يقول تعالى: **«إن تتّقوا اللّه يجعل لكم فرقاناً»**. أي: قوّة للتميز بين الحقّ و الباطل.

١ــ سورة آل عمران: الآية (٧)

و تذكّر في هذا الصدد قصّة ذلك الفقيه الذي عندما أراد دراسة احكام ماء البئر أمر بأن يملأوا بئر منزله، لئلاّ يؤثّر نزوعه إلى سهولة الحكم في استنباطه بصورة لاشعوريّة. إنّ هذا لنموذج رفيع للتقوى في الفكر.

و بهذا، فقد تبيّنت لنا ضرورة البحث الفلسفيّ، لتوضيح أسس الرؤية الكونيّة؛ و لم يبق أيُّ عذر للتحلّل من هذه المسؤوليّة الضخمة. و لذلك فسوف نحاول بعون اللّه أن نعالج أهمَّ المسائل و أكثرها ضرورة ممّا يعيننا في هذا السبيل؛ و نختار الأُسلوب الذي يمكنه ان يوصلنا إلى المعارف اللازمة في أقصر فترة فنبني قاعدة محكمة لعقائدنا و نحول دون انحراف الآخرين فكريّاً و عقائديّاً، و نكون بذلك قد ساهمنا في تقدُّم هذه الثورة الإسلاميّة العظيمة و إنجاحها، حتّى تصل إلى استتباب النظام الاسلاميّ الحقيقيّ الذي لاخلل فيه. و قد دفعنا —في حدود استطاعتنا— الهجمات الايديولوجيّة للقوى العظمى التي هي مقدّمة يقيناً لهجمات سياسية و عسكريّة؛ بل نستطيع — بعد أن نكسب القدرة الكافية— أن نشن هجماتنا ضد المذاهب المنحرفة في كلّ أرجاء العالم، فننشر الرؤية الكونيّة والايديولوجيّة الإسلاميّة في مختلف بقاع العالم لنكوّن أرضيّة للثورة الإسلاميّة العالميّة.

نسأل اللّه أن يجعلنا ممّن يليق لخدمة صاحب الأمر —عجّل اللّه فرجه الشريف— و ان نكون من جملة انصاره الحقيقيّين إن شاء اللّه.

القسم الثاني

في

علم المعرفة

المحاضرة الخامسة

موضوع البحث

ثبتت ــ من حديثنا السابق ــ ضرورة دفع العقل لمعرفة أُصول الرؤية الكونية و مسائلها الأساسيّة. و لمّا كان البحث قائماً حول قدرة العقل على معرفة هذه الأُمور، رأينا من الضروريّ، ــ قبل الدخول في صميم البحث و حلّ المسائل المهمّة في الرؤية الكونيّة ــ أن نتناول مسائل **«علم المعرفة»** التي تشكّل اليوم جانباً مهمّاً من الفلسفة الحديثة يطلق عليه اسم «إبيستمولوجي».[1]

مفهوم المعرفة

و هو مفهوم بديهيّ، ليس فقط لايحتاج إلى تعريف، و إنّما لايمكن إطلاقاً تعريفه، لأننا عندما نفتّش عن تعريف لشيءٍمّا؛ فنحن نبحث عن موضّحٍ نستطيع بوساطته أن «نعرف» ذلك الشيءالمطلوب، إذن نحن على علم سابق بمعنى المعرفة، أي نحن «نعرفها» من قبل. و كلّ التعبيرات التي تذكر على أساس أنّها تعريف للمعرفة و الإدراك و الوعي و إمثالها، إنّما هي شرح لفظيّ أو تعيين لبعض مصاديق المعرفة التي يتناولها علم من العلوم، أو يقصد منها بيان رأي صاحب التعريف حول المسائل و الخواصّ و اللوازم التي تطرح للبحث فى هذا الموضوع. كمانلاحظ ذلک في بعض الكتب المنطقيّة التي تعرّف «العلم» بأنّه «حصول صورة الشيءفي الذهن»، لكي يعلم من ناحية أنّ العلم المقصود في المنطق، هو العلم الحصوليّ و ليس العلم

---

١ -Epistemologi

الحضوري:[1] و يعلم من ناحية اخرى ان مسائل علم المنطق تدور حلول محور «التصور والتصديق» ولا تختص بالتصور وحده ولا بالتصديق بمفرده. كما نلاحظ ذلك أيضاً في محاولة بعض الفلاسفة تعريف مطلق العلم والمعرفة المقصودة في الفلسفة بانها «الاضافة والنسبة التي هي بين العالم و المعلوم».

و قد رُفض هذا التعريف من قِبَلِ المحقّقين؛ و عرّفها بعضهم بأنّها «حضور شيء لدى موجود مجرّد، » أو «حضور مجرّد لدى موجود مجرّد» و ذلك ليبيّنوا أنّ رأيهم في الإدراك و المعرفة أنّها أمر مجرّد و ليس مادّياً، و يكونون في الواقع قد ذكروا رأيهم في مسألة من المسائل الفلسفيّة المتعلّقة بالمعرفة ضمن تعريفهم للمعرفة.

و إذا كان من الواجب أن نذكر توضيحاً لمعنى كلمة المعرفة؛ فالأفضل أن نقول: إنّ معرفة شيءٍ مّا هي عبارة عن «حضور نفس ذلك الشيء أو صورته الجزئيّة أو مفهومه الكلّي لدى القوّة المدركة»؛ و نذكّر هنا بأنّه لتحقّق المعرفة لا توجد ضرورة لأن يكون «العارف» دائماً غير «المعروف»، و إنّما من الممكن في بعض الموارد من قبيل إدراك النفس (= أنا المدرِك) لذاتها، أن لا توجد مغايرة بين المدرِك و المدرَك؛ و في هذه الموارد تكون «الوحدة» في الواقع اكمل مصاديق «الحضور».

ما هو الدافع للمعرفة؟

يميل الانسان الى المعرفة بصورة غريزيّة و من دون تأثير

---

[1] — سوف يأتي في الدروس القادمة معنى العلم الحضوريّ والعلم الحصوليّ.

العوامل الخـارجيـة، و يستطيع أيّ انسان أن يجد هذا الميل الطبيعيّ في اعماق ذاته. و غريزة حبّ الاطّلاع و طلب المعرفة و البحث عن الحقيقة هي التي شادت القصر الرفيع للفلسفة و رفعت دعائمه. و كما أنّ إشباع أيّة غريزة يستتبع لذّة معيّنة، فإنّ إشباع هذه الغريزة أيضاً يفجّر لذّة خاصّة؛ حتّى ادّعى بعضهم أنّ لذة العلم أرفع و أنقى من كلّ لذّة، و وُجد أُناس في الماضي و يوجد بعضهم في الوقت الراهن، و قد أغمضوا أعينهم عن كلّ لذّات الحياة، لكي يتفرّغوا لتحصيل العلم.

و نحن نعلم أنّ قوّة التهييج في جميع الغرائز ليست متساوية في كلّ الناس؛ فيختلف مقدارها الطبيعيّ باختلاف الناس، و تختلف عوامل تفتّحها أيضاً بينهم؛ فالذين يتمتّعون بدافع غريزيّ قويّ و تتوفّر لهم عوامل لتنميته تصل فيهم قوّة التهييج إلى حدّ الكمال.

و لا ننكر أنّه توجد غرائز و دوافع اخرى تؤثّر في كسب العلم، و من جملتها تأمين احتياجات الحياة حيث يتطلّب ذلك معرفة الطبيعة و سبل استغلالها؛ و لكنّه ليس صحيحاً حصر الدافع للمعرفة و كسب العلم و الحكمة في تأمين الحاجات المادّيّة. و الذين يدّعون هذا الحصر، إمّا أن تكون فيهم غريزة البحث عن الحقيقة ضعيفة و يقيسون الآخرين على أنفسهم؛ و إمّا انّهم يحرّفون الحقيقة عن عمد لتحقيق أغراض سياسيّة و حزبيّة خاصة. و الذين يطلبون العلم لغرض استغلال الطبيعة يختارون علماً يتلاءم مع هذا الهدف و يدقّقون في مدى واقعيّة معلومات هذاالعلم حسبما تقتضيه حاجاتهم منه.

أمّا الذين يحملهم دافع البحث عن الحقيقة على كسب العلم

و الحكمة، فهم لايعرفون حدّاً للبحث العلميّ و يحاولون الحصول مهماأمكن على معارف أدقّ و أقرب إلى اليقين؛ بل هم يطلبون معارف يستحيل عليها الخطأ (ذات يقين مضاعف). و لاشكّ أنّ عدد هؤلاء في كلّ عصر قليل. و لكنّ الجهود الجبّارة لهؤ لاء في تلك العصور، هي التي اوجدت الفلسفة و نمّتْها، و هناك مجالات كثيرة تنتظر هذه الجهود لحلّ كلّ المسائل الفلسفيّة الدقيقة.

و يمكن تلخيص ما مرّ بأنّ أهمّ دافع للمعرفة و حلّ المسائل الأساسيّة للرؤ ية الكونيّة هو جعل الحياة إنسانيّة (تأنيس الحياة) و بعبارة أُخرى؛ تتوقف عليها صيرورة هذا الموجود إنساناً بالفعل؛ و هناك شيء آخر يدفعنا لمعرفة الايديولوجيّة الصحيحة و الرؤ ية الكونيّة الواقعيّة، و هو الأمل في سعادة ابديّة، و الخوف من شقاء خالد.

موضوع المعرفة

لعلّه لايتذكّر احدنا زماناً قد شك فيه بوجود الأشياء الخارجيّة، (علاوة على أنّ وجود أنفسنا لايمكن الشك فيه)، فضلاً عن ان يصل الدور إلى أن نعتقد بأنّ الوجود ليس إلاّ حُلْماً و خيالاً ولا وجود لشيء غيرنا و غير خيالاتنا!

و لايوجد إنسان عاقل ــ إلى الحدّ الذي انتهت إليه معلوماتنا ــ يتصرّف تصرّفاً منبعثاً من هذا الزعم، مع أنّه من الناحية النظر يّة قد وجد الشكّاكون و المنكرون للواقعيّات الخارجيّة. أي حتّى المثاليون الراديكاليون (المتطرّفون) يعيشون أيضاً مثل الآخر ين، يأكلون الطعام، يلبسون الملابس، و يدرؤ ون عن انفسهم الأخطار؛ و بديهي أنّهم لولم يقوموا بذلك، لما امتدّت حياتهم طو يلاً. و في

الواقع فإنّ نظريّة هؤلاء الفلسفيّة لم تكن منسجمة مع حياتهم العمليّة، أي ان سلوكهم يكذّب دعواهم. و أمّا انّهم لماذا تبنّوا هذه النظريّة المنحرفة، فلذلك أسباب سوف نشير إلى بعضها فيما بعد.

و هذا الاعتقاد الارتكازيّ العامّ بوجود الواقعيّات الخارجيّة هو نفسه الذي يعبّر عنه أحياناً بـ«فطريّة الاعتقاد بالوجود العينيّ»، و المقصود هنا من كلمة «الفطريّ» هو القبول الارتكازيّ العامّ، و لكلمة «الفطريّ» اصطلاحات أخرى و استعمالات مختلفة لسنا الآن بصدد بيانها.

إنّ الواقع الخارجيّ —الذي هو مورد قبول كلّ أفراد الانسان عمليّاً، و مورد قبول الأكثرية القريبة من الإجماع نظريّاً— هو موضوع المعرفة. أي انّ الانسان بحكم ما لديه من غريزة حبّ الاطّلاع و البحث عن الحقيقة، يريد أن يعرف هذا الواقع الخارجيّ و يحيط به علماً، و لكنّ الجوّ يساعد على النشاط الفلسفيّ حتّى لأولئك المنكرين لوجود الواقع الخارجي نظريّاً و الشاكّين فيه أيضاً، او الذين يذعنون بالواقع الخارجيّ و لكنّهم يقولون بعدم إمكان معرفته؛ و ذلك لأنّ المثاليّين لاينكرون وجود النفس (= أنا المدرِك) و المُثُل و الصور الإدراكيّة، فهذه المُثل و العلاقات بينها قد وفّرت لهم أرضيّة للنشاط الفلسفيّ. و موضوع المعرفة عند المثاليّين هو النفس و مُثلها؛ إلاّ أن يدّعي أحد أنّه حتّى هذه الأمور أيضاً لاوجود لها، و إذا فرضنا انّ إنساناً قد وجد بهذا الشكل فإن لم تكن له نيّة خبيثة فلابدّ من التعجيل بإرساله إلي الطّبيب النفسيّ، و إن كانت أقواله وسيلة لتنفيذ نيّاته الخبيثة، فلابّد من تعريضه للعقوبة حتّى يعرف الواقع الخارجيّ عمليّاً.

مسير المعرفة

تحصل لنا الإدراكات البدائيّة عادةً بوساطة الحواسّ الظاهرة؛ فهذه الحواسّ نوافذ للإنسان تنفتح على العالم الخارجيّ، و نحن نحيط علماً بوجود كثير من الظواهر المادّية التي تحدث حولنا عن طريقها. كما نحيط علماً بالظواهر النفسيّة من قبيل: الحبّ و الأمل و الخوف والنفور في أعماقنا. و نعبّر أحياناً عن هذا الإدراك الداخليّ بـ«الحسّ أو التجربة الباطنيّة». أمّا ظاهرة الكلام فهي لا تستلزم عند سماع الأصوات العلم بوجود الأصوات ذاتها فحسب، و إنّما تستلزم ايضاً العلم بمعانيها و محتواها و بمقاصد الآخرين و بوجود الأشياء التي لايتعلّق بها إدراكنا بصورة مباشرة. و اختراع الخطّ و الكتابة أتاح لنا الفرصة ليس فقط لرؤية الخطوط على الورق أو الأشياء الأُخرى بأعيننا؛ و إنّما لمعرفة ما تعبّر عنه هذه الخطوط من معانٍ و ماتحكي عنه من حقائق.

و نحن نملك أيضاً قوى إدراكيّة أُخرى تصوّر مدركاتنا الحسّية (الأعمّ من الظاهريّة و الباطنيّة) و تخزن هذه الصور و تستدعيها للحضور في الذهن عنداللزوم، ولو لم تكن هذه القوى لما استطعنا أن نستعيد شيئاً و أن نعرف أنّه هو ذلك الشيء السابق نفسه قد أدركناه مرّة أُخرى. والأهمّ من الجميع تلك القوّة أو القوى الباطنيّة الأُخرى التي نملكها، والتي تستطيع أن تستخرج من النماذج الجزئيّة مفاهيم كلّية ثمّ تجرى عليها عمليّات واسعة النطاق سوف نشير إلى جانب منها فيما بعد.

فلو لم تكن لدينا قوّة صياغة المفاهيم لما استطعنا إطلاقاً إدراك أيّ أمر كلّي، و في النتيجة سوف لن يكون لدينا قانون علميّ؛ إذن حياة العلوم و الدراسات الفلسفيّة منوطة بوجود هذه

القوى.

و تتمُّ خلال حدوث الإدراكات الحسّية عشرات الأفعال و الانفعالات الفيزيائيّة و الكيميائيّة و الفسيولوجيّة التي لاعلم لنا بها بصورة ذاتيّة. و كذا في حالة تحقُّق الإدراكات الخيالية (الصور الذهنية الجزئيّة) و الإدراكات العقليّة (المفاهيم الكلية)؛ فإنّ نشاطات كثيرة و سريعة تتمُّ في الذهن دون أن نلتفت إليها؛ ولايبدأ وعينا بها إلاّ عند ما تحصل لنا صورة إدراكيّة خاصّة؛ و في غير هذه الحال لانكون مطّلعين على المقدّمات التي توجد هذه الإدراكات، أمّا عندما ندقّق في كيفيّة ظهورها بوساطة التجارب العلميّة و التعمّق الباطنيّ - كما يفعل العلماء التجريبيّون بالظواهر الفيزيائيّة الكيميائيّة و الفسيولوجيّة و علماء النفس بالظواهر النفسيّة - فعندئذ قدنلتفت إلى تلك المقدّمات.

و ادّعى بعض الناس ألواناً أُخرى من الإدراك ليست عامّة؛ و بعض هذه الإدراكات يحصل - حسب ما يدّعي هؤلاء - بدون مقدّمة مثل «التليباثي» الذي يبحث عنه علماء النفس، و الإلهام والوحي الذي يقول أنبياء اللّه و أولياؤه أنّه يصل إليهم من قبل اللّه، والعلوم الباطنيّة التي تحصل بفضل الممارسات والرياضات الخاصّة كما يدّعي بعض المرتاضين. و من الواضح انّ صحّة هذه الادّعاءات يمكن إثباتها فقط بالأدلّة العقليّة أو التجريبيّة؛ و إلاّ فإنّ هذه الإدراكات لايمكن نقلها للآخرين لانّها تتميّز بناحية شخصيّة. و حسب ما وصل إليه علمنا لم يستطع العلماء التجريبيّون على الرغم من محاولاتهم الكثيرة أن يقدّموا تفسيراً علمياً لهذا اللون من الإدراكات؛ مع أنّهم يسلّمون بواقعيّتها نتيجةً لما وجدوا من آثارها و علائمها.

ولادة علم المعرفة

كلُّ واحد منا على علم –قلّ اوكثر– بأخطائة الحسّية، مثلاً نرى الأشياء الكبيرة من بُعدٍ صغيرة، و نرى العصا المستقيمة التي يغطس نُصفها في الماء بصورة منكسرة، و نحسّ بالماء الدافئ بارداً عند ما تكون يدنا ساخنة، ونشعر به حارّاً عند ماتكون يدنا باردة؛ و لمّا كنّا على علم يقينيّ بأنّ الشيء الواحد لايمكن أن يكون كبيراً و صغيراً في نفس الوقت؛ وأنّ العصا الواحدة لايمكن أن تكون مستقيمة و منكسرة في وقت واحد، وانّ المقدار المعيَّن من الماء لايمكن أن يكون بارداً و ساخناً في زمن واحد، فقد عرفنا أنّ واحداً من هذين الإدراكين الحسّيّين او كليهما مخطئ؛ و في الواقع نحن قد عرفنا وجود الخطأفي الإدراك الحسيّ بمساعدة إدراك عقليّ بديهيّ يقضي بعدم إمكان اجتماع صفتين متضادّتين أو متناقضتين في شيء واحد.

و يحدث الخطأ أيضاً في الأفكار والتحليلات الذهنيّة المتعلّقة بالقوى العقليّة، و أوضح دليل على ذلك اختلاف الآراء بين العلماء والفلاسفة؛ و كثيراً مّا يحدث لنا الاعتقاد بموضوع ما مدعّمين ذلك بالدليل، ثمّ نعرف بعد ذلك أنّ الدليل لم يكن صحيحاً فيتغيّر اعتقادنا من أساسه.

و يساهم تقدُّم العلوم التجريبيّة واختراع الوسائل العلميّة أيضاً في إلفات الإنسان إلى أخطاء كثيرة تحدث في الإدراكات الحسّية و في أحكام الإنسان بالنسبة إلى المحسوسات؛ مثلاً نحن نرى كلّ جسم شيئاً متّصلاً لافواصل بين أجزائه، و لكنّه قد ثبت بمساعدة الوسائل العلميّة الحديثة –وجود فواصل و فراغات نسبيّة بين

اجزاء الجسم الواحد؛ وحتّى في أعماق الذرّات توجد أيضاً فواصل كبيرة نسبيّاً بين البروتونات والالكترونات. وثبت أيضاً وجود أُمور مادّية عديدة فيما حولنا مع أنّ حواسّنا لاقدرة لها على إدراكها من قبيل الفيروسات والمكروبات، والامواج الصوتيّة التي لا تتناسب ذبذباتها مع طاقتنا السمعيّة، أو الأضواء تحت الحمراء أو فوق البنفسجيّة التي لا تراها أعيننا، او الأمواج الكهربائيّة المغناطيسيّة، و كثير غيرها.

و الأهمّ من هذا كلّه، أنّ الدراسات العلميّة قد أوضحت أنّ أجهزتنا الحسّية لا تدرك الأشياء الخارجيّة ذاتها، و إنّما هي تدرك آثاراً منها تنتقل إلى هذه الاجهزة[1]، و تطرأ على هذه الآثار تغييرات مختلفة نتيجة للتأثير و التأثّر الفيزيائيّ الكيميائيّ و الفسيولوجيّ الذي يحدث فيها.

و لايُعير الأشخاص العاديّون آيّة اهميّة للأخطاء التي تقع في الإدراك مع علمهم بأنّ كثيراً من إدراكاتهم لا تطابق الواقع، وذلك لأنّ هذه الأخطاء ليست هي بشكل يؤثّر على حياتهم العمليّة، أو يخلّ بمسيرها. أمّا العلماء والفلاسفة الحديد والنظر والباحثون عن الدقائق، فهم دائماً في صدد معرفة الأخطاء و علل حدوث الخطأ في الإدراك، وسبل تمييز ذلك من الحقيقة، و قد قدّموا في هذا المضمار بحوثاً متنوّعة سوف يشار إلى جانب منها في المستقبل.

و سارت هذه البحوث في طريق التنظيم حتّى كوّنت في القرون الأخيرة علماً خاصّاً بذلك يعرف باسم «علم المعرفة»

١ ــ إنّ نسبة الإدراك إلى الاجهزة الحسيّة هو لون من التسامح.

(ابيستمولوجي).

دراسة علمية و فلسفية حول المعرفة

توجد ألوان مختلفة للبحث حول المعرفة والمواضيع المرتبطة بها، فبعضها يدور حول التأثيرات و التأثرات الفيزيائيّة و الكيميائيّة التي تحدث أثناء حصول الإدراك من قبيل سقوط الضوء على الأجسام و انعكاسه الفيزيائيّ في أجهزة الرؤية عندنا، و دراسة العوامل التي نرى على أساسها الألوان المتنوّعة، و علاقة البعد و القرب برؤيتنا الشيء صغيراً أو كبيراً وأمثال هذه، أو كيفيّة حدوث الأمواج الصوتيّة وانتقالها إلى طبلة الأُذن و تاثير بعد و قرب منشأ الصوت من جهاز السمع، و تأثير الحواجز المختلفة في كيفيّة الإدراك، أو كيفية انتقال الحرارة من الأجسام إلى البدن و الارتباط بأعصاب اللامسة و إحساس الحرارة والبرودة، أو التحليل والتركيب في الموادّ الكيميائية أثناء الشمّ أو الذوق او غيرهما؛ و بديهيٌّ أنّ هذه البحوث تتعلّق بتطبيق القوانين الفيزيائيّة و الكيميائيّة الخاصّة على الظواهر التي تحدث أثناء الإدراكات الحسّية، و هي مسائل علميّة تُدرس بالأُسلوب التجريبيّ.

والبعض الآخر من البحوث يتعلّق بالأجهزة الحسّية والجهاز العصبيّ والمخّ والافعال الفسيولوجيّة التي تحدث مقارنة أو بعد التأثير و التأثّر الفيزيائيّ والكيميائيّ، و تأثير الأشياء الخارجيّة من قبيل: دراسة العلاقة بين ألوان الإدراكات الحسّية و أقسام المخّ المختلفة؛ إنّ هذه أيضاً مسائل علميّة تُدرس بُاسلوب تجريبيّ خاصّ.

و هناك لون آخر من البحوث يتعلّق بالمعرفة، فيَدرس أنواع الظواهر النفسيّة و كيفيّة ارتباطها ببعضها من قبيل: تخزين

الإدراكات واستعادتها، و كيفيّة عمل الحافظة، و طريقة تداعي المعاني التي يبحثها علم النفس، وعلاقة ذلك بالجهاز العصبيّ و المخّ التي يبحثها علم النفس الفسيولوجيّ؛ إنّ هذه أيضاً مواضيع[١] علميّة يتمّ بحثها بأسلوب خاصّ.

كلّ فئة من هذه المسائل المختلفة تتعلّق بعلم خاصّ و تتبع قوانين معيّنة، و ليس من الممكن ان تُثبت القوانين الفيزيائيّة أو الكيميائيّة الظواهر الفسيولوجيّة، ولاالقوانين الفسيولوجيّة تستطيع أن تفسّر الظواهر السيكولوجيّة؛ و لكن هذه المسائل جميعاً تتميّز بخاصّة مشتركة، و هي كونها جميعاً علميّة، و لابدّ من دراستها بالأُسلوب التجريبيّ.

و توجد مجموعة أُخرى من المسائل الدائرة حول المعرفة، و هي تختلف تماماً عن هذه المسائل؛ و لابدّ من معالجتها بأُسلوب آخر من قبيل هذه الأُمور: ما هي حقيقة الإدراك؟ و إلى أيّ حدّ يمكن أن يكون مطابقاً للواقع؟ و بأيّة كيفيّة توجد الإدراكات العقليّة و الميتافيزيقيّة؟ و كيف تكتشف العلاقات الخارجيّة؟ و الإدراكات القيميّة و الأخلاقية من ايّ لون من الإدراكات هي؟ و كيف توجد؟ و ما هو المعيار في صحّتها و عدم صحّتها؟

والمقصود من علم المعرفة هو دراسة مثل هذه الأُمور التي لابدّ من معالجتها بالأُسلوب التعقّليّ؛ اي انّها مسائل فلسفيّة و ميتافيزيقيّة، و ليست علميّة و لا تجريبيّة، و كلّ محاولة لحلّ هذه المسائل اعتماداً على القوانين العلميّة و بالأُسلوب التجريبيّ،

١ـ لابدّ من الالتفات إلى أنّ بعض المدارس في علم النفس (ذات الاتّجاه الاستبطانيّ) لا تستخدم أُسلوب التجربة الحسّية، ولهذا فإنّه لايمكن عدّها «تجريبيّة» إلاّ إذا وسّعنا مفهوم التجربة فأصبحت تشمل التجربة الباطنيّة.

فهي محاولة عقيمة تشبه محاولة حلّ المسائل النفسية بوساطة القوانين الفيز يائيّة او الكيميائيّة، بل هي أضلّ منها وأقبح. و لكنّ الماركسييّن كما فعلوا في فلسفتهم، و أطلقوا عليها اسم «الفلسفة العلميّة»؛ فإنّهم يحاولون في مثل هذه المسائل أن يستخدموا نتائج العلوم التجر يبيّة، و لكن محاولة اللجوء إلى قوانين علم الفيز ياء أو علم الاحياء أو ما يشبهها في هذا المجال لا تنتهي —كما سوف نرى— إلاّ إلى عبث محض. و هذه المحاولات كلّها، إمّا أن تكون ناشئة من الجهل و الضحالة؛ وإمّا أن يكون المقصود منها المغالطة و خداع العامّة.

المحاضرة السادسة

الواقع الخارجيّ

إنّ آوّل مسألة تطرح للبحث في علم المعرفة هي: أيوجد واقع خارجيّ وراء إدراكاتنا؛ أم لا؟

و بعبارة أُخرى: أيكون الوجود منحصراً فقط في الموجودات المدركة و ما تملك من صور إدراكيّة، أم هناك وراء المدرِكين و صورهم و مفاهيمهم الإدراكيّة (التي هي مدرَكات بالذات لا بالوساطة) أشياء موجودة يتعلّق بها الإدراك، فتصبح مدرَكات بالوساطة و بالعرض؟

و طرح هذه المسألة يثير الاستغراب عند الذين لاأُلفة لهم بتاريخ الفلسفة؛ و لعلّهم لايصدّقون بوجود اشخاص يشكّون في وجود متعلّقات للإدراك، أي واقعيّات خارج ظرف الإدراك؛ لأنّ وجود الواقع الخارجيّ —كما اشرنا من قبل— «فطريّ» بمعنى من المعاني، و كلّ إنسانٍ يندفع ذاتيّاً لكي يتعرّف عليه و يفيد منه: فعند ما يرى شيئاً فإنّه يعدّه واقعاً خارج ذهنه، و عندما يسمع صوتاً فهو يعتقد بوجود صوت خارجيّ و وجود منشئه، و عندما يشعر بالجوع فهو يقدم على الاستفادة من الطعام «الخارجيّ»، وعندما يحسّ بلذعة البرد فهو يسرع إلى لبس الملابس «الخارجيّة» او الاستفادة من وسائل التدفئة الخارجيّة؛ و هي التي لها وجود خارجَ إدراكه حسب اعتقاده، و هو ايضاً عندما يتكلّم أو يُنصت إلى كلام أحد أو يقرأ كتاباً أو يكتب مقالة فإنّه يقوم بذلك كلّه لمخاطب و متحدّث و كتابة و قارئ خارجيّ، و لايخطر في ذهنه عادةً أنّه لعلّ هذه الأُمور جميعاً موجودة فقط في ذهنه و

ظرف إدراكه؛ و لكن تاريخ الفلسفة يسرد لنا أسماء أشخاص ذوي مكانة كانوا يعيشون في اليونان قبل زهاء خمسة و عشرين قرناً مضت و هم ينكرون الواقع الخارجيّ و يسمّون أنفسهم بـ«السوفسطائيّين» أي «الحكماء»، و اصلها في اليونانيّة «سوفيست» و قد تُرجمت إلى اللغة العربيّة فأصبحت «السوفسطيّ» ثمّ أُخذت منها كلمة «السفسطة».

السوفسطائيّة و المرحلة الاولى من مذهب الشكّ:

لانملك معلومات واسعة حول آراء و أفكار السوفسطائيّين، و ماينقل عنهم لايرسم لنا صورة واضحة عنهم بحيث نستطيع على ضوئها أن ننسب إليهم افكاراً دقيقة معيّنة، و لا تسمح لنا بإصدار حكم بشأنهم؛ و الأصعب من ذلك هو معرفة علّة أو علل وجود هذه الطريقة الفكريّة المنحرفة.

يقول مؤرّخو الفلسفة: «كانت سوق المنازعات السياسيّة و المشاجرات القانونيّة رائجة في تلك البرهة من التاريخ؛ و كان المتعلّمون يتسابقون في هذا الميدان و يحاول كلّ منهم إحراز قصب السبق، واقتضت هذه الظروف وجود مدرسة تُعلّم فنون المناظرة والمجادلة و طريقة الفوز على الخصم؛ وهكذا وجد المذهب الذي يعلّم اساليب البحث والمناظرة و السفسطة والمغالطة، و يستطيع الأشخاص الذين يدرسون في هذه المدرسة؛ أن يثبتوا أو ينفوا أيّ موضوع؛ و هذا هو الأمر الذي كان مطلوباً لأصحاب مهنة المحاماة في المحاكم، و لأصحاب السياسة اللعوب. و كأنّ الاستغراق في المغالطة و السفسطة قد دفعهم في النهاية لئلا تكون لهم عقيدة ثابتة، و شيئاً فشيئاً انساقوا إلى اعتبار الحقائق تابعة لفكر الإنسان». و ينقل عن أساتذة هذا المذهب

قولهم: «الإنسان هو مقياس كل شيء» و بقطع النظر عن فكره لا توجد أيّة حقيقة إطلاقاً!

و يقال إنّ أحد السوفسطائيّين البارزين و هو «جورجياس» قد كتب كتاباً يزعم فيه انّه لا وجود لأيّ واقع؛ وإذا كان موجوداً فهو غير قابل للمعرفة؛ وإذا أمكنت معرفته فلا يمكن أن يعرّف للآخرين!

و قد اعتبر بعض الفلاسفة السوفسطائيين— بمقتضى إطلاق هذا الكلام— منكرين لمطلق الوجود، و حتّى وجودهم أنفسهم و وجود أفكارهم و آرائهم. و قد قيل في ردّهم: إنّ هذه الإدّعاءات و الشكوك و الإنكار واقعيّات؛ و هذا بنفسه ينقض ما يدّعون.

و لكنّه فضلاً عن انّه من المستبعد أن تصدر من إنسان عاقل مثل هذه الأقوال البديهيّة البطلان؛ فإنّ أقوالاً أُخرى تنقل عنهم.من قبيل: «الإنسان هو مقياس كلّ شيء»؛ هـذه الأقوال صالحة لتكون شاهداً على أنّهم لاينكرون وجود أنفسهم، بل لاينكرون أيضاً وجود الناس الآخرين؛ فلعلّ بحوثهم كانت مركّزة على المسائل الأخلاقيّة والقانونيّة والاعتباريّة، و لعلّ مقصودهم هو نفس ذلک الشيء الذى يطرحه بعض المثاليين الغربييّن بعد أكثر من عشرين قرناً: و هو أنّ الواقع منحصر في المدرِك والمدرَک بالذات، (و هي الصور الذهنيّة الموجودة لدى الأنا المدرِكة).

و على أيّ حال، فإنّ أخطاء الحواسّ والفكر،و اختلاف آراء و أفكار و أذواق الناس،و حتّى اختلاف العلماء والفلاسفة؛ كان يمكن استغلالها لترويج السوفسطائيّة؛ و تعتبر الأغراض السياسيّة، والاتّجاهات الإلحاديّة، و طلب الربح و الجاه؛ من جملة دوافع أصحاب هذا المذهب. و لكنّه لاريب أنّ مثل هذه الأفكار كانت

خطراً مُميتاً يهدّد فكر الإنسان وتكامله و رقيّه المادّي والمعنويّ والأخلاقّي ؛ و لهذا كان لابّد من مقاومته بأفضل و أسرع صورة.

و أوّل شخص نهض ضدّ السوفسطائيّين و قاومهم بشدّة، هو **سقراط**؛ و قد أطلق على نفسه اسم «فيلاسوف» أي محبّ الحكمة؛ و لعلّه اختار هذا الاسم تعريضاً بهم من ناحية، و لأنّه كان شديد التواضع من ناحية أُخرى، ثمّ أُخذت منها كلمة «الفلسفة» بمعنى حبّ الحكمة، و كلمة «الفيلسوف» أيضاً. و يطلق على المذهب الواقعّي اسم «رياليسم» و هوالمذهب الذي يؤمن بوجود الواقع الخارجي و إمكانية معرفته. ثمّ انتشر هذا المذهب على نطاق واسع و ذلك على يد أفلاطون و تلميذه أرسطو، و استطاع أن يقضي تقريباً على المذهب السوفسطائي. ولكن أفكار و أُسس هذا المذهب المنقرض استطاعت بعد حين من الزمن أن تظهر بحلّة جديدة أكثر منطقيّة في مذهب المشكّكين بزعامة «پيرون».

و لم يكن هذا منكِراً للواقع الخاجيّ، لأنّه لم يجد ايَّ دليل على نفي ذلك ، و إنّما هو كان يلقي بعض الشبهات ليستدلّ بها على عدم إمكانيّة العلم والاعتقاد اليقينيّ بوجود الواقع، ولكنّ هذا المذهب أيضاً لم يلقَ رواجاً، و استطاعت الفلسفة الواقعيّة أن تدعّم نفوذها في الأوساط الفلسفيّة..

المرحلة الثانية من مذهب الشك :

انصرفت الفلسفة الأوربية بكاملها لخدمة الكنيسة في القرون الوسطى، و قدكانوا يدينون و يمنعون دراسة أيّ فكر لاينسجم مع آراء زعماء الكنيسة. و من البديهيّ -في ظلّ هذه الظروف- أن لايتوقّف نضج الفلسفة فحسب، و إنّما تجفّ شجرتها تماماً.و لهذا

السبب تدفّقت سيول الشك بعد عصر النهضة و اكتشافات كپلر و. كوبرنيكوس وغاليلو التي تتناقض مع نظريّات زعماء الكنيسة و اكتسحت الشجرة الجافّة لفلسفة القرون الوسطى، و ذلك لأنّ قسماً من مواضيع الفلسفة المدرسيّة (اسكولاستيك) التي كانت تتلّقى على اساس كونها حقائق يقينيّة قد فنّد. ولم تكن هناك فلسفة مثمرة تستطيع إشباع رغبة الباحثين حينذاك ؛ و من هنا أثّر هذا في انفسهم أثراً سيّئاً فظنّوا أنّه لعلّ بقيّة المواضيع أيضاً من هذا القبيل، و بهذا بدأت في الغرب المرحلة الثانية لمذهب الشك.

و استمّر هذا الوضع حتّى شمّر «ديكارت» عن ساعديه لتجديد بناء الفلسفة الغربيّة، فانتزع لقب «أبوالفلسفة الحديثه». و قد بدأ من وجود الشك والفكر، و ظنّ أنّه اثبت بهذا وجود الشاك والمفكّر أي الروح الإنسانيّ الذي خاصيّته الذاتيّة هي التفكير. ثم ادّعى أنّ لهذا الروح مجموعة من الأفكار الفطريّة و من جملتها مفهوم «الامتداد» و بهذا اثبت وجود الجسم الذي خاصيّته الذاتيّة هيَ الامتداد.

و كان ديكارت يعتبر الوزن والشكل والحركة خواصّ أوّليّة للأجسام، و هذه لها وجود واقعّي. أمّا اللون والطعم والرائحة والصوت و امثالها فكان يعدّها من الخواصّ الثانويّة للاجسام، و يعتبرها تابعة لكيفيّة تركيب أجهزتنا الحسيّة و هي -لذلک- مثل انفعالاتنا النفسيّة، و هذه الخواصّ الثانويّة لاوجود لها في الخارج كما يقول.

و مع انّ آراء ديكارت مليئة بنقاط الضعف، ولكنّها نفخت الروح في الفلسفة الأوربية و استطاعت ان تهيمن على كثير من الفلاسفة، نذكر من جملتهم مالبرانش و اسبينوزا و لايبنيتس.

المرحلة الثالثة من مذهب الشّك :

و من ناحية أُخرى فقد تناول الفلاسفة المعاصرون والمتأخّرون عن ديكارت أفكاره بالنقد والتمحيص، و من جملة ذلك نظريّته بالنسبة إلى الخواصّ الأوّلية؛ فتونّى نقدها «باركلي» قائلاً: كما انّ الخواصّ الثانويّة تتوقّف على ذهن المدرك فكذلك الخواصّ الأوّلية، فمثلاً يتفاوت الإحساس بالثقل بين الناس، و لهذا فلايمكن القول بأنّ له وجوداً خارجيّاً، وكذا القول بوجود الجوهر المادّي و الجسميّ فانه من قبيل الرجم بالغيب؛ و لهذا فقد اندفع إلى القول بأنّ طريق المعرفة منحصر في التجربة الحسّية. و من الواضح أنّ الإدراك الحسّي لايتعلّق إلاّ بالأعراض من قبيل: اللون والطعم والرائحة و أمثالها، و وجود هذه الأعراض أيضاً لايمكن قبوله إلاّ في حدود أذهاننا، لأنّنا لانملك سبيلاً يثبت لنا جوهراً خارجَ أذهاننا يصلح لأن يكون موضوعاً لهذه الأعراض.

و واصَل «هيوم» الاتّجاه التجريبيّ لـ«باركلي» وأنكر الجوهر النفسانّي أيضاً، و فسّر أصل العلّية بتعاقب الظواهر؛ و فسّر الضرورة الموجودة في هذا الأصل بعادتنا الذهنيّه، و اعتبر وجود أيّ شيء قابلاً للشك من وجهة النظر الفلسفيّة ماعدا الظواهر الذهنيّة؛ و بهذا بدأت المرحلة الثالثة من مذهب الشك في الفلسفة الغربيّة.

هذه هي أهمّ السيول التي تفجّرت في تاريخ الفلسفة الغربيّة و في اثنائها أُنكر الواقع الخارجيّ أوشُكّ فيه.

و يطول بنا الحديث لوأردنا التحقيق في الشبهات التي يتعلّل بها المشككون، ولا توجد ضرورة لننفق وقتنا المحدود في بيان آراء أصحاب الشك وردّها؛ و خاصّةً بالنظر إلى أنّ هذه الشبهات تتعلّق بمعرفة الواقع، وهي موضوع مسألتنا القادمة. مضافاً إلى أنّ

الماركسيّين– الذين هم الطرف الأساسيّ في بحثنا– يقفون موقفاً مضادّاً تماماً لموقف المثاليّين و المشككين، ونكتفي فقط بذكر ملاحظة واحدة وهي ان أهم عذر يتعلّل به السوفسطائيون والمثاليُّون هو وجود الخطأ في الإدراكات الحسّية والافكار ولكنّنا عند ما ندقق في خطأ حسّي أوفكري فنحن نلاحظ أن قبول ذلك يتضمّن عدّة اعترافات:

أ– وجود المخطئ.

ب– وجود قوّة مدركة عند المخطئ.

ج– وجود الصورة الإدراكية التي يفرض خطأها؛ أي انّها ليست مطابقة للواقع.

د– وجود الواقع الذي لم تنطبق عليه هذه الصورة المخطئة.

هـ– وجود العلم بخطأ هذه الصورة.

و– وجود العلم المسبق بأنّ الخطأ والصواب لايجتمعان، و إلاّ فإنّ من الممكن كون الإدراك المفروض أنّه غير صحيح صحيحاً أيضاً.

و بالالتفات الى هذه الاعترافات يمكن استخلاص النتائج الآتيه:

١– انّ وجود أفراد الإنسان المدركين و قواهم المدرِكة والصور الموجودة في أذهانهم، كلّ هذه لايمكن إنكارها.

٢– لابّد من الاعتراف بوجود واقع لم يطابقه الإدراك المخطئ، وإلاّ فلايوجد معنى للخطأ حينئذ؛ لأنّ معنى وقوع الخطأ في إدراك شيء، إنّما هو عدم مطابقة هذا الإدراك لذلك «الواقع».

٣– لايمكن قبول إنكار مطلق العلم و ادّعاء الشك في كلّ شيء، لأنّه في نفس مورد الخطأ هذا توجد عدّة علوم: العلم بوجود

المخطئ، العلم بوجود قوّته المدرِكة، العلم بوجود الصورة الإدراكيّة في ذهنه، العلم بكون هذه الصورة مخطئة، العلم بوجود الواقع الذي لا تنطبق عليه هذه الصورة، واخيراً العلم بانّه ليس من الممكن أن يكون هذا الإدراكِ المخطئ حقيقة في نفس الوقت، أي العلم باستحالة التناقض.

و الآن نتناول المثاليّة (ايدياليسم)و الواقعيّة (رياليسم)بشيء من التوضيح:

مفهوم الواقعية والمثالية

كلمة «رئاليسم» مأخوذة من هذا الاصل res (= الشيء، الواقع)، و هي تعني «الاتّجاه الواقعّي» أمّا كلمة «ايده ياليسم» فمأخوذة من هذا الأصل idein (= الرؤية) و إنّ لهامعاني مختلفة، لأنّ كلمة «ايده» هي بمعنى «صورة المرئي» لغويّاً،فتارة تستعمل بمعنى التصّور[1] الذهنّي و أُخرى بمعنى المثال العقلّي (المثال الافلاطونّي)، و ثالثة بمعنى الكمال المطلوب و غيرها.

و لكّل واحدة من هاتين الكلمتين(رياليسم و ايده ياليسم) اصطلاحات متنوّعة، و لابّد من الالتفات إليها لكي لانقع في الخطأ ولنصون أنفسنا من سوءالفهم.

الواقعيّة والمثاليّة في الاخلاق والفنّ

قبل أن نقتحم عالم المعاني الفلسفيّةلكلمتي الواقعيّة والمثاليّة، لابّد أن نذكر بأنّهما تستعملان ايضاً في غير الفلسفة، فالواقعيّة في الاخلاق مثلاً تعني أنّ القيم الأخلاقية تابعة للواقعيّات الموجودة و لرغبات الناس الحاليّة. و في مقابلها

١ــ كلمة «التصّور مأخوذة من «الصورة» و معناهاتكوين الصورة في الذهن.

المثاليّة في الاخلاق، و هي تعني أنّ القيم تعبّر عن المُثُل العليا والكمالات السامية، ولو أنّها لا تتمتّع بوجود خارجيّ، أو انّ الرغبة العامّة لا تميل إليها؛ و لهذا يجب على المثاليّين ان يبذلوا قصارى جهود هم لتحقّق هذه الكمالات أوعلى الأقلّ ليقتربوا منها؛ و لابدّ من تكثيف المحاولات ليربّى الناس على احترامها. و على هذا فإنّ كلّ من يدعو إلى القيم الرفيعة والمُثُل الأخلاقيّة، فهو يعدّ «مثاليّاً» بالمعنى الأخلاقيّ، و إن كان «واقعيّاً» في المجال الفلسفيّ.

و لهاتين الكلمتين استعمال خاصّ في الفنّ والادب: فالواقعيّة تطلق على تلك المدارس الفنّية و الادبيّة التي تصّور في فنّها أونثرها اوشعرها مناظر الطبيعة والآثار الواقعيّة. و في مقابلها تطلق المثاليّة على تلك المدارس التي تجسّم المناظر الخياليّة والأُمور غير الواقعيّة، و ترسم عالماً من الآمال والمُثُل. و واضح انّ هذه الاصطلاحات لاعلاقة لها بالفلسفة؛ فمثلاً قد يكون أحد الفنّانين التشكيليّين أو الشعراء أو الكتّاب واقعيّاً و لكنّه «مثالي» من الناحية الفلسفيّة، أو بالعكس قد يكون الفنّان او الأديب مثاليّاً و لكنّه «واقعيّ» من الناحية الفلسفيّة.

المحاضرة السابعة

الواقعيّة والمثاليّة في الفلسفة

إنّ لهاتين الكلمتين معاني مختلفة في الفلسفة، و أهمّها ما يأتي:

أ- من المسائل التي وقع فيها البحث بين الفلاسفة منذ أقدم الأزمنه هذه المسألة: كيف نحصل على المفاهيم الكلّية مثل: الإنسان، الشجر، الحديد...؟ و ما هي كيفيّة انطباقها على الأشياء الخارجيّة؟ و إزاء هذه، أيوجد شيءخارجَ الذهن، أم كلّ ماله وجود خارجيّ فهو هذه الاشياء الجزئية؛ و أمّا المفاهيم الكلّية فهي ألفاظ أورموز ذهنيّة تصلح لان تطلق على أفراد كثيرةبناءً على اعتبار الناس لها و اتّفاقهم عليها؟ و بعبارةٍ أُخرى: «الكلّي الطبيعيّ» أهو موجود في الخارج أم لا؟.

إنّ هذه المسألة لأعمق من ان يجاب عليها بجواب سطحيّ؛ لأنّها تشكّل الحجر الأساسيّ للبحوث الماهويّة و تتّصل من ناحية بمسألة أصالة الماهيّة أو أصالة الوجود. و من ناحية أُخرى تتّصل بالدراسات الوضعية (بوزيتويسم) و دراسات التحليل اللغوي (لينگو يستيك) الشائعة في هذه القرون الأخيرة؛ و لهذا يصبح التحقيق فيها بحاجة إلى دراسة فلسفيّة مفصّلة و دقيقة ليس بإمكاننا فى هذا المجال القيام بها.

و على أيّ حال، فإنّ الأشخاص المعتقدين بأنّ المفاهيم الكلّية لها ما بازاءفي الخارج و بعبارة أُخرى: إنّ للكّلي الطبيعيّ وجوداً واقعيّاً، يطلق عليهم اسم «الواقعييّن»؛ أمّا الذين كانوا ينكرون الـوجود الواقعي للكّلي الطبيعيّ، فيعرفون بـ «الاسمييّن» (نومينااليست) أي انّهم يقولون بأصالة التسمية؛ ونذكـر هنا بأنّ

كلتا الفئتين تسلّم بأنّ الإدراكات الجزئيّة لها مابإزاءفي الخارج، و كان اختلافهم فقط في ما يتعلّق بالمفاهيم الكلّية.

امّا سقراط و أفلاطون، فكانا يعتقدان بأنّ المفاهيم الكلّية لها ما بإزاءفي الخارج؛ و هي الموجودات المجردّة التي هي فوق الزمان والمكان. و قد شاهدتها الروح الإنسانيّة قبل تعلّقها بالبدن؛ و عندما ندرك هذه الأشياء الجزئيّة التي هي بمنزلة الظلّ لتلك المجرّدات، فإنّ الروح تتذكّر تلك الحقائق المجرّدة و بهذا الشكل يتحقّق إدراك الكلّيات؛ و يسمّي أفلاطون هذه الموجودات المجرّدة باسم «ايده» التي ترجمت إلى اللغة العربيّة بكلمة «مثال» و جمعها «مُثُل» و يستعمل هذا اللفظ بعينه في اللغة الفارسيّة؛ و بهذه المناسبة فقد سمّيت نظريّته بالمثاليّة «ايدياليسم».

فمثاليّة أفلاطون إذن لا تعني إنكار الواقع الخارجّي؛ و إنّما علاوةً على اعترافه بأنّ للإدراكات الجزئيّة ما بإزاء عينيّاً، فهو قائل بأنّ للمفاهيم الكلّية أيضاً ما بإزاءعينيّاً. و لكنّه كان يعتبر هذه مجرّدة و متعالية على المادّة والمادّيات، و لهذا فإنّ مثاليّة أفلاطون من جملة المدارس الواقعيّة و ليست متعارضة معها.

و من المتيقَّن وجود اشكال أُخرى للواقعيّة و أشهرها نظريّه أرسطو القائلة أنّ الكلّي الطبيعيّ يوجد بوجود أفراده في الخارج، أمّا مفهومه الذهنّي فهو يحصل بتجريد الإدراكات الجزئيّة.

ب— مرّ علينا في الفصل الماضي، انّ بعض الفلاسفة يعتقد بأنّ الواقع ينحصر بوجود المدرِك والمدرَك؛ والمدرَك ينحصر أيضاً في المفاهيم والصور الإدراكيّة الموجودة في ظرف

الإدراك . ولا وجود لشيءوراء هذه الصور الذهنيّة؛ أي انها لاتحكي عن واقع تنطبق عليه هذه الصور ماعدا الموجودات المدركة الاخرى.وتوصف هذه النظرية أيضا بـ«المثاليّة» و يعدّ «باركلي» ممثل هذا المذهب بين الفلاسفة المحدثين (منذ ديكارت فما بعد). و يحتمل أن يكون هذا هو مقصود السوفسطائيّين القدماء (أوعلى الأقّل مقصود بعض منهم)؛ و إن كان «باركلي» ينفي انتسابه إليهم و كانّه يَنسب إليهم إنكار مطلق الواقع أو إنكار مطلق العلم بالواقع.

و تقف في مقابل هذا المذهب سائر المذاهب الفلسفيّة الأُخرى القائلة بوجود واقعيّات خارجيّة أُخرى غير الموجودات المدركة؛ هذه الواقعيّات هي متعلّقة الإدراك و هي معلومة بالعرض و لابدّ من اعتبار هذه المذاهب جميعاً الواناً من «الواقعيّة» سواء أكانت مثل المادّية التي تحصر الواقع الخارجيّ بالمادّة و خواصّها، أم كانت تقول بوجود المجرّدات وماوراء الطبيعة بالإضافة إلى وجود المادّة والأُمور المادّية.

إنّ استعراض شبهات «باركلي» و نقدها يحتاج إلى مجال أوسع، و أخفّ إشكال يرد عليه أنّه لايحقّ له نفي ماوراء الذهن؛ و أقصى ما يستطيع أن يقوله هو الشك مثل هيوم. و ذلك لانّ التجربة لا تستطيع أن تنفي ماوراءها،والفرض يقول إنّ التجربة تتمّ فقط في داخل الذهن و في ظرف الإدراك ؛ و على هذا فالفيلسوف التجريبّي (آمپر يست) لايحقّ له إنكار ماوراء الذهن، بل يحقّ له فقط أن يقول إنّ تجربتي لا تتعلّق مباشرةً بما هو خارج عن الذهن، و حسب ما أؤمن به من مذهب تجريبّي (آمپر يسم)

فإنّني لا استطيع أن أعتقد بماوراء الذهن. و إذا كان الاعتقاد بالجوهر المادّي لوناً من الرجم بالغيب حسب هذا المذهب، فلابدّ ان يعتبر الإنكار ايضاً لوناً آخر من الرجم بالغيب على أُسس هذا المذهب نفسه! و أمّا دراسة نظريّة هيوم و نقدها فهو يتوقّف على حلّ سائر مسائل المعرفة و لهذا نحجم الآن عن تناولها.

ج ـــ منذ اواخر القرن الثامن عشر و حتّى منتصف القرن التاسع عشر، ظهر مذهب فلسفيّ خاصّ في المانيا؛ و هو يهدف إلى إثبات الإرادة الحرّة للإنسان، و فرض سلطتها على القوانين الطبيعيّة الجبريّة العمياء؛ و قد بدأ هذا المذهب منذ «فيخته» تلميذ «كانت»، ثم أكمله «شلينج» و «هيجل» و «شوبنهاور»، كلٌّ منهم بآرائه الخاصّة.

و قد لاحظ هؤلاء انّ الطبيعة و قوانينها لا تصلح لأن تنبثق عنها الإرادة الحرّة، فانصرفوا للبحث عن منبع آخر، فاستفادوا من آراء اهل العرفان السابقين ومن أفكار «ديكارت» و «كانت» الفلسفيّة؛ و اتّجهوا إلى القول بأصالة الروح، و قالوا: «إنّ منبع الوجود هو روح مطلق غير متعيّن»، و فسّروا عالم الكثرة و من جملته العالم الطبيعيّ، على اعتبار أنّه «مُثُل محدودة و معيّنة لذلك الروح؛ و كلّ واحد منهم قد فسّر ظهور الكثرة بشكل خاصّ، و تفصيل ذلك يُبعدنا عن هدفنا الاصيل.

و من بين هؤلاء «هيجل» الذي نال شهرة طبّقت الآفاق، و أنصاراً كثيرين، لاسيّما بعد ان اصبح ديالكتيكه الملهمَ للماركسيّة، و شيدت الفلسفة المادّية الديالكتيكيّة على اساسه.

و يَعتبر «هيجلُ» الروح المطلق مفكّراً يوجد افكاره دائماً في ذهنه حسب النظام الثلاثي: الأُطروحة (تز)، الطباق (آنتي تز)، التركيب

(سنتز)؛ و كلّ موجودات العالم إنما هي أفكاره. والعالم الطبيعيّ هو نفسه المثال المطلق - الذي تغرّب عن نفسه - ثم يتركّب معه، و من هذا التركيب يوجد الإنسان الذي يتكامل فيعود مرّة أُخرى إلى المثال المطلق بصورة مجتمع و دولة.

و على هذا فهيجل لايقول بالتباين بين المثال والمادّة، و لابين عالم الذهن و عالم الخارج؛ و هو يعتبر القوانين المسيطرة على العالم هي نفسها القوانين المنطقيّة المسيطرة على الظواهر الذهنيّة. و لهذا السبب فقد اعتبرت مثاليّته مثاليّة خالصة و محضة.

و هو يعتقد أنّ حركة العالم الخارجيّة، هي نفسها الحركة الذهنيّة الحاصلة في الروح المطلق، و هو يتصّور أنّ مثالاً إيجابيّاً يُبرز مثالاً آخر سلبيّاً هو ضدّه أونقيضه؛ و بالتركيب بينهما يوجد مثال ثالث أشمل منهما و أكمل. و كان يظنُّ انّ العلاقة بين هذه المُثُل هي علاقة منطقيّة، اي مثل العلاقة القائمة بين مقدّمات البرهان (الصغرى والكبرى) و نتيجته، و هو يُحلّ هذه العلاقة مكان العلاقة العينيّة و الوجوديّة بين العلّة والمعلول التي يقول بوجودها الفلاسفة بين الأشياء الخارجيّة.

و كان «هيجل» يقول: «لكي نكشف العلاقة المنطقية بين الظواهر أو المُثُل الذهنيّة للروح المطلق، لابّد من معرفة العلاقة بين المقولات أو المفاهيم الكلّية؛ و من هنا يجب أن نبدأ من مقولة تتّصف هي بكونها أكثر المفاهيم كلّية و بديهيّة و إطلاقاً، و هذه المقولة هي مقولة «الوجود» (= Being)».

فليس لهذا المفهوم أيّ تعيُّن إطلاقاً، أي إنّه «ليس» شيئاً خاصّاً، و من هذا المفهوم نحصل على مفهوم «العدم». الذي هو نقيضه؛ ثمّ يمتزج هذان: الأُطروحة (تز) و الطباق (أنتي تز)، و

حسب تعبيره «يمرّ كلّ منهما من أعماق الآخر» فيتركّبان و ينحلّ تناقضهما في مفهوم «الصيرورة »الذي يتضمّن بوضوح المفهومين معاً.

ثمّ يصبح هذا المفهوم الجديد «أُطروحة» و يوجد منه مفهوم سلبّي هو «الطباق» و بالتركيب بينهما يتحقّق مفهوم إيجابيّ ثالث هو «التركيب»؛ و يستمّر هذا التيّار حتّى توجد جميع المفاهيم الذهنيّة حسب هذا النظام الثلاثّي (تر ياد).

و ليس بإمكاننا هنا أن نناقش نظريّات هيجل، و سوف نتعرّف بعون اللّه في الفصول القادمة ولا سيّما في فصل «الديالكتيك » على آرائه بشكل أوسع، وعلى نقاط الضعف فيها إلى حدّما أيضاً. و نشيرهنا فقط إلى أهمّ مواقف المذهب الواقعيّ تجاه مثاليّة هيجل، و هي:

١ـ إنّ حيثيّة الوجود الخارجّي والعينيّ ليست هي حيثية الوجود الذهنيّ والمثاليّ؛ والعلاقات بين الموجودات الخارجيّة هي من قبيل علاقات العلّية والمعلوليّة، و ليست هي من قبيل العلاقات الذهنيّة والمنطقيّة. و على هذا فلايمكن جعل العلاقات المفهوميّة والقوانين المنطقيّة ممثّله للعلاقات الخارجيّة والقوانين الوجوديّة، فضلاً عن ان تكون هي بعينها.

٢ـ لايمكن أن يكون هناك وجود عينيّ بدون تعيّن؛ و حتّى المفاهيم الذهنيّة فإنّها من حيث كونها وجوداً ذهنّياً فإنّ لها وجوداً متعيّناً، و من حيث المفهوم ايضاً كلّ مفهوم له تعيُّن مفهوميّ خاصّ يفصله عن المفاهيم الأُخرى، و لاسيّما المفاهيم المضادّة والمناقضة له؛ و لهذا فإنّه لايمكن ان يمّرر مفهوم من اعماق المفهوم الآخر، ولا يمكن أيضاً ان يتّحد احد هما بالآخر، فضلاً

عن ادّعاء أنّ بين مفهوم الوجود والعدم علاقةً منطقيّة و ضرور يّة!

٣ـــ إنّ العدم والنفي لاطر يق له إلى صميم الواقع، و لايمكن اعتبار أيّ موجود مركّباً من النفي و الإ ثبات حقيقة؛ و إذا وقعنا على بعض عبارات الفلاسفة الواقعيّين التي تُوهم شيئاً من هذا القبيل، فإنّ مقصودهم كون ذهن الإنسان ينتزع من محدوديّة الوجود مفهوم «العدم».

المثاليّة والماديّة

اتّضح لنا ممّا سبق أهمُّ معاني المثاليّة؛ و رأينا أنّ المعنى الأوّل لايعني ابداً إنكار الواقع الخارجيّ، و لايتناقض هذا مع أيّ معنى من معاني الواقعيّة. أمّا المعنى الثاني لها، فهو يتضمّن إنكار الواقعيّات اللاذهنيّة و يقف في مقابل الواقعيّة، و في المعنى الثالث، يتمّ إنكار وقوع التباين بين الذهن والخارج؛ و تعتبر فيه الواقعيّات الخارجيّة نفس المُثُل الذهنيّة و تابعة للقوانين المنطقيّة. و اخيراً فإنّ أيّ واحد من هذه المعاني لايتناقض مع «المادّية» التي هي بمعنى اصالة المادّة و إنكار الواقعيّات غير المادّية؛ بل المادّية في الواقع هي إحدى الاتّجاهات الواقعيّة[1] التي تحصر الواقع الخارجيّ في المادّة والأُمور المادّية.

و لكّن الماركسيّين يُسقطون من الحساب اختلاف معاني المثاليّة **أوّلاً**؛ **وثانياً** فهم يجعلون المثاليّة في مقابل المادّية؛ **وثالثاً**

١ـــ كتب لينين: لابّد أن نذكر أنّه هنا، قد استعملت كلمة الواقعيّة في مقابل المثاليّة؛ و لكنّي لا أستعمل لهذا المعنى إلاّ ما استعمله إنجلز، و هو كلمة «المادية» فهي الكلمة الوحيدة التي أراها صحيحة في هذا المجال (الترجمة الفارسيّة للمادّية والمذهب التجر يبى النقديّ: صفحة ٨١).

يجعلون المثاليّة مساوية للاعتقاد بوجود الله و يوهمون الناس بأنّ إبطال المثاليّة يؤدّي بشكل ذاتيّ إلى نفي وجود الله أيضاً.

كتب إنجلز: «إنّ المسألة الأساسيّة والخطيرة في كلّ الفلسفات ولاسيّما المعاصرة، هي عبارة عن مسألة علاقة التفكير بالوجود[١]».

ثم يصيف: «و ينقسم الفلاسفة الى معسكرين كبيرين حسب إجابتهم على هده المسألة؛ فالّذين يدّعون أنّ الروح كانت موجودة قبل الطبيعة، و في النهاية فهم يقبلون أنّ العالم «مخلوق» (لابدّ من القول انّ خلق العالم عند الفلاسفة، مثلاً عند «هيجل»، يتّخذ شكلاً اكثر غموضا و إهمالاً من المسيحيّة) هؤلاء يشكّلون المعسكر المثاليّ.

أمّا الذين يعدّون الطبيعة هي المبدأ الأساسيّ فقد انضمّوا إلى المذاهب المادّية المتنوّعة»[٢].

و كتب موريس كنفورت: «يوجد دائماً للمثاليّة عالم أرفع و أكثر واقعيّة؛ و هوالعالم اللامادّي الذي هو مقدّم على العالم المادّي؛ و يكون هذا العالم المادّي تابعاً لعلّة و منبع أزليّ. أمّا المادّية فهي تقف على الجانب الآخر، ولا تعتقد إلاّ بعالم واحد، هوالعالم المادّي.

والمقصود من المثاليّة في الفلسفة هو ذلك الاتّجاه القائل بان وراء الواقع المادّي واقعاً أرفع و هو الواقع الروحيّ؛ و لابّد أن نصل

١ــ لودفيج فويرباخ و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية: صفحة ٢٣.

٢ــ المصدر السابق: صفحة ٢٥.

في نهاية التحليل إلى أنّ الواقع المادّي لايمكن تفسيره إلاّ على أساس ذلک الواقع الروحيّ»[١]

إنّ هذا الخلط بين المصطلحات وجعل المثاليّة في مقابل المادّية حيث لايوجد له وجه صحيح، يحتمل أن يكون ناتجاً من عدم الدقّة، والتساهل، والاستعجال في إصدار الاحكام؛ و توجد هذه الظاهرة بكثرة في احاديث زعماء الماركسيّة. و يحتمل أن يكون مقصوداً و متعمّداً، و ذلك لهدف المغالطة والخداع؛ فيردّون لوناً من المثاليّة (كمثاليّة باركلي مثلاً) و يستنتجون من هذا انّ جميع ألوان المثاليّة إذن مردودة. و يمكن ان يعتذر الماركسيّون بانّ للمثاليّة عندنا معنى خاصّاً جديداً يشمل كلّ المذاهب الفلسفية ماعدا المادّية، و لكلّ أحدٍ الحقّ في وضع اصطلاح جديد.

و لكنّ هذا العذر لايكون مقبولاً إلاّ في حالة واحدة، و هي إذا ماتناولوا نظريّات كلّ مذهب من المذاهب الفلسفيّة التي جمعوها تحت هذا الاسم العامّ بالدرس والتحليل؛ أمّا أن يردّوا بعضاً منها ليصوّروا للناس أنّ جميع المذاهب التي أُدرجت تحت هذا العنوان قد اصبحت باطلة فذلك ما لايمكن قبوله.

و ممّا يزيد سوء الظّن عندنا أنّ مفكّري الماركسيّة المعاصرين لم يستدركوا أخطاء أسلافهم، ولم يدقّقوا في استنتاجاتهم؛ و إنّما هم يقتفون أثر الذين تقدّموا عليهم، فيتورّطون في أخطاء صارخة هي إلى الشعوذة اقرب منها إلى البرهان والاستدلال!

فنحن نقرأ في كتاب اعدّته مجموعة تتكّون من أحد عشر

١ـ الترجمة الفارسية للمادية الديالكتيكية: صفحة ٣١.

محقّقاً و أكاديمياً من الاتّحاد السوفيتي:

«...ولم ينشأ الإنسان و وعيه إلاّ في درجة معيّنة من تطورّ الطبيعة كنتاج رفيع لها، في حين وجدت الطبيعة ذاتهابشكل خالد. ولم يوجد و لايمكن أن يوجد ايّ «وعي ما فوق الإنسان» أيّ «وعي مطلق» أيّة «روح مطلقة» وعلى هذا فالفلسفة المادّية تُعلّم انّ الطبيعة، أنّ المادّة هي السابقة، و انّ الروح، أنّ الوعي هو اللاحق»[1]

يشير هذا الحديث إلى انّ الطبيعة التي لاحياة فيها ولا شعور مقدّمة على وجود الإنسان؛ ثمّ يضاف إلى ذلك مباشرة أنّه «لاوجود للشعور والروح المطلق، بل من المستحيل أن يكون موجوداً»، كأنّ النتيجة المنطقيّة لكون شعور الإنسان مؤخّراً عن وجود الطبيعة هو أنّه لاوجود على الإطلاق للروح المطلقة، بل من «المستحيل» وجودها!

لابّد ان نسأل هؤلاء العلماء: من الذي فرضتموه طرفاً مقابلاً لكم في هذا البحث؟

إن أجبتم بأنّ الافلاطونييّن هم الطرف المقابل، فلا يغيبنّ عن بالكم أنّ الافلاطونييّن لاينكرون تأخّر الشعور الحسّي لدى الإنسان عن الطبيعة؛ و إنّما هم يدّعون أنّ للروح المجرّد قبل تعلقه بالبدن لوناً آخر من الإدراك الحضوريّ. و أمّا ما تُثبته العلوم التجريبيّة، فهو كون الإدراك الحسّي الذي يتمّ بوساطة الأجهزة الحسّية للإنسان متأخّراً عن الطبيعة التي لاحياة فيها ولاشعور، ولا تستطيع العلوم التجريبيّة أن تنفي تقدُّم موجود غير مادّي، ولا إدراكه الحضوري

١ــ الترجمة العربية للمادية الديالكتيكية. طبعة دمشق، صفحة ٧٥.

للأمور المجرّدة، لانّ هذه الأُمور خارجة عن منطقة نفوذ التجربة الحسّية. و إذا أمكن ردّ هذا الادّعاء، فلابدّ ان يكون قائماً على أساس الأُصول الميتافيزيقيّة التي ترفضها فلسفتكم أيّها الماركسيّون.

و إن فرضتم أنّ الطرف المقابل لكم هو «باركلي» و أتباعه، فلابدّ ان نلتفت إلى انّهم ينكرون وجود المادّة والطبيعة و يعتبرونها مُثُلاً ذهنّية؛ إذن مع أشخاص كهؤلاء كيف تستطيعون أن تناقشوا مسألة ما إذا كانت المادّة متقدّمة أم الروح؟

و إذا كان لكم معهم حديث،فلابّد آن يتّجه إلى أصل «وجود» المادّة الخارجيّة الذي تعجزون أنتم عن إثباته[١] كما يعجز هو عنه.

و إن وجّهتم نقاشكم نحو أتباع هيجل، فهؤلاء لم يقولوا بتباين -اصلاً- بين الذهن والخارج، بين المثال والمادّة، و إنّما كانوا يعتبرونهما وجهين لعملة واحدة، والتقدّم الذي كانوا ينسبونه للمثال لم يكن من قبيل التقدّم الزمانيّ.

و علاوةً على هذا، فكيف يمكن اعتبار تأخّر الشعور أو الروح الإنسانّي دليلاً على عدم الشعور أو الروح المطلق؟ و أيُّ منطق يجيز مثل هذا الاستنتاج؟

والأفظع من الجميع،القول باستحالة وجود الروح المطلق و من أشخاص يصفون فلسفتهم بـ «العلميّة»،و يعتبرونها مؤسَّسة على دعائم من العلم التجريبّي! بينما مفهوم «الاستحالة» مفهوم ميتافيزيقي لايمكن إثباته بالتجربة الحسّية و لابأيّ جهاز علميّ إلاّ إذا كانت المختبَرات السوفيتية قد توصّلت إلى اكتشاف جديد

١ــ سياتى مزيد من التوضيح لهذا الموضوع في الدروس القادمة بعون الله.

تستطيع بفضله الحصول على المفاهيم الميتافيز يقيّة من التجارب الحسّية!

و هناك سؤال أخير، و هو: ماذا يعني ان يَطرح شخص مادّي هذا السؤال: «أتكون المادّة متقدّمة أم الروح»؟ مع أنّه ينكر أساساً وجود اللامادّي، و يعتبر الروح والشعور والتفكير أُموراً مادّية؟

و يصبح طرح هذا السؤال بالنسبة إليه في الواقع مثل ما لوقيل: أتكون المادّة بكاملها متقدّمة أم بعضها متقدّماً على بعض؟! و حتّى إذا كان طرح هذا السؤال صحيحاً فهو لاعلاقة له أبداً بمسألة المثاليّة.

والحاصل أنّ المسألة الاساسيّة بين المادّية والمثاليّة (حسب اصطلاحهم العامّ)، هي: أيكون للمادّة وجود خارجيّ، أم لا؟ و إذا كان لها وجود خارجيّ، أهناك شيء موجود غير المادّة ام لا؟ أمّا تقدّم أوتأخُّر الروح والشعور فلا علاقة له بهذه المسائل؛ و كذا لا علاقة له بمسألة الواقع الخارجيّ التي هي موضوع حديثنا هنا، و ذلك لأنّ بحثنا ينصبُّ على اصل الواقع، ولا يتعرّض لتقدُّم أوتأخُّر واقعٍ ما،على واقع آخر.

المحاضرة الثامنة

العلم بالواقع

عرفنا أنّ الوجود ليس مساويا للمدرك و صوره و مفاهيمه الذهنيّة؛ وإنّما توجد واقعيّات خارجيّة مستقلّة عن الإدراك بحيث تحكي عنها هذه الصور الإدراكيّه.

أمّا هنا فنواجه أمامنا هذا السؤال:

أتكون الصور والمفاهيم الذهنيّة رموزاً فقط للواقعيّات الخارجيّة، أم انّها تكشف عنها حقيقةً؛ والواقعيّات الخارجيّة موجودة في ظرف الواقع بنفس الشكل الذي هي موجودة به في ظرف إدراكنا؟

و بعبارة أُخرى: أيمكن التعرّف على الواقع الخارجيّ بصورة حقيقيّة أم لا؟

و بعبارة ثالثة: أيكون المعلوم بالذات (الصور الإدراكيّة) مطابقاً بالدقّة للمعلوم بالعرض (الواقع الخارجي)، أم لا؟

منذ زمن موغل في القدم وجد بعض الفلاسفة المعتقدين بأنّ الواقع الخارجيّ لايمكن معرفته معرفةً حقيقيّة، ولا تستطيع إدراكاتنا فقط أن تقودنا إلى أصل وجوده؛ و اختلاف الادراكات يكون علامة إلى حدٍّما على اختلاف المدرَكات، و لكنّ العلاقة بين هذين لا تتجاوز العلاقة بين العلامة و الرمز من ناحية؛ والشيء الذي جعلت له تلك العلامة، و ذلك الرمز من ناحية أُخرى. و خلاصة القول: فإنّ الواقعيّات الخارجيّة كما هي موجودة في الخارج تبقى مجهولةً بالنسبة إلينا.

وقد وجد في الفترة الأخيرة بعض المتحمّسين لهذه النظريّة[1] و هم يذكرون شواهد لها من العلوم التجريبيّة، و لاسيّما علم الفيزياء؛ و يسمّى هذا الاتّجاه (و هو الذي يعتبر مطلق الواقع الخارجيّ مجهولاً) باسم «آغنوستي سيسم»[2] و هو مأخوذ من كلمة «آغنوس» منفي «غنوس» الذي تُرجم إلى اللغة العربيّة، فكان «الغنوصيّ» و يطلق على أتباع هذا المذهب اسم «اللاادريّين».

و توجد فئة أُخرى من الفلاسفة الماضين والمحدثين تعتقد بأنّه لامطابقة الإدراك للواقع الخارجيّ يمكن إثباتها، و لاعدم مطابقته له؛ و على هذا فلايمكن قبول أحد الطرفين بصورة يقينيّة، و هذا هو مذهب المشكّكين المعروف باسم «سبتي سيسم»[3]، و يمثّله من القدماء «پيرون» و من المحدثين «هيوم».

و يقف في مقابل هاتين الفئتين الفلاسفةُ الجزميّون (دُجماتيست) و هم يعتقدون بأنّ الواقع الخارجيّ يمكن أن يعرف معرفةً حقيقيّة، و يمكن في الجملة الحصول على معرفةٍ مطابقة للواقع؛ و لكنّهم يختلفون في سعة المعرفة الحقيقيّة ممّا سنتناوله في البحوث القادمة إن شاء اللّه.

١ــ كتب إدينجتون: إنّ علم الفيزياء لايملك أيّة وسيلة لدراسة ماوراء الرموز، و من الناحية العلميّة في هذا العصر ينتهي إدراك ظواهر العالم المادّي في الحدّ الأقصى إلى معرفة المعادلات التي تسيطر على هذه الرموز؛ و لا علاقة له بمعرفة ماهيّة ذلك الشيء الذي يظهر في لباس هذا الرمز. (العلم و العالم اللامرئى، ترجمة مصطفى مفيدى، صفحة ٣٢، ٣٣).

٢ــ تستعمل هذه الكلمة أحياناً بمعنى التوقّف عن كلّ تصديق، و نفي أيّ لون من ألوان العلم، حتى العلم بوجود الواقع الخارجيّ.

٣ــ تستعمل أحياناً هذه الكلمة في معنى عامّ يشمل مذهب السوفسطائيين و مذهب اللاأدريّين.

و يحسن الالتفات إلى أنّ كلمة «دجماتيسم» يستعملها «كانْت» بحق كلّ فلسفة ليست نقديّة، بينما هي تستعمل اليوم بمعنى قبول الاعتقاد بلادليل نتيجةً للتعصّب؛ و لهذا لابدّ من التمييز بين هذين المعنيين والمعنى الأوّل.

وهناك ملاحظة ينبغي ذكرها، و هي أنّ بعض الفلاسفة المحدثين يلحَق في الواقع بالفئة الأُولى ولو أنّهم يدّعون المعرفة الحقيقيّة، و ذلك لأنّهم إمّا أن يعرِّفوا العلم الحقيقيَّ بشكل يخرج عن موضوع بحثنا، و إمّا ان يتّضح لنا خلال البحث والاستدلال أنّهم لم يكونوا صادقين منذ البدء فيما يدّعون.

وللمثال، نشير إلى نظريّة «النسبيّة الذاتيّة» القائلة: انّ كلّ معرفة و إدراك فهو تابع لخصوصيّات الشخص المدرك وظروف الإدراك الخاصّة؛ وحتّى أنّه من الممكن ان يختلف إدراك أيّ فرد مع الأفراد الآخرين؛ ومع ذلك فإنّ معرفة الجميع تكون علماً حقيقيّاً!

و من الواضح أنّه لايمكن اعتبار مثل هذه النظريّة في زمرة النظريّات القائلة بالمعرفة الحقيقيّة، أي المعرفة المطابقة تماماً للواقع الخارجيّ؛ و ذلك لأنّه من البديهيّ أنّ جميع العلوم المختلفة بشيءواحد معيّن لايمكن أن تكون كلّها مطابقة لذلك الشيء مئة بالمئة؛ وعلى هذا فإمّا أن يكون صاحب هذه النظريّة منكراً لإمكانيّة المعرفة الكاشفة عن متعلّقها، و إمّا أن يكون شاكّاً في هذا المجال. و على أيّ حال فإنّه لايمكن عدّه من جملة الفلاسفة الجزميّين.

فلننظر إلى الماركسيّين لنعرف إلى أيّة فئة هم ينتمون كما يعلنون، و ألى أيّ حدٍّ هم صادقون كما يدّعون؟

فالماركسيّون يزعمون أنّه من الممكن معرفة جميع الواقعيّات الخارجيّة (و هي في رأيهم منحصرة بالمادّيات)، و أنّه لاوجود في هذا العالم لشيءلايمكن معرفته؛ و أنّ نظريّة المعرفة الماركسيّة هي النظريّة الوحيدة التي تستطيع إثباتَ القيمة الواقعيّة للمعرفة الإنسانيّة.

كتب ستالين قائلاً:

«على العكس من أُصول المثاليّة التي تنكر إمكانيّة التعرّف على أُصول و قوانين الدنيا، و ليس للعلم عندها قيمة ولا وقع؛ و التي لا تعتقد بالحقيقة العينيّة (أُبجكتف) و تتصوّر الدنيا مليئة بـ«الذوات المستقلّة» التي لايمكن معرفتها بوساطة العلم. فإنّ المادّية الفلسفية لماركس تَعتبر الدنيا و قوانينها قابلة للمعرفة، و هي تقول بانّ معرفتنا بالقوانين الطبيعيّة التي تحصل من التجربة العمليّة هي معرفة معتبرة و حقيقة عينيّة وواقعية؛ و لاوجودلشيء في هذا العالم لايمكن معرفته. و إذا كانت هناك أُمور نجهلها لحدّ اليوم فسوف يأتي اليومُ الذي تكتشف فيه، و تعرف بفضل الوسائل العلميّة و العمليّة.[1]»

و يقول لنين:

«إنّ المادّية توافق- بصورةعامّة- على كون الموجود الحقيقيّ العينيّ (أُبجكتف)؛ أي المادّة، مستقلاً عن الشعور و الإحساسات و التجربة... و لكنّ الشعور ليس شيئاً سوى انعكاس من الوجود، وفي أفضل صورة يكون انعكاساً كاملاً إلى حدّ النهاية[2]»

١ـ الترجمة الفارسية للمادية الديالكتيكية و المادية التاريخية: صفحة ٢٢ـ٢٣.

٢ـ نفس المصدر السابق: صفحة ٢١. و توجد في ترجمة أخرى عبارة «مقارباً للصحّة» مكان عبارة «كاملاً إلى حدّ النهاية».

و نقرأ في كتاب «المادّية الديالكتيكيّة» الذي قامت بتأليفه فئة مكوّنة من أحد عشرَ عالماً سوفيتياً:

«إنّ جوهر الحقيقة، إنّ المعرفة لا تكون حقيقيّة موضوعيّاً إلاّ إذا عكست بأمانةٍ ماهو موجود، باستقلال عن الوعي العاكس[١]».

و كتب لنين:

«إنّ اعتبار الإحساسات مصوِّرة للغالم الخارجيّ، و قبول الحقيقة العينيّة، و الوقوف إلى جانب النظريّة المادّية للمعرفة؛ كلّ هذه التعبيرات تشير إلى معنى واحد[٢]»

و هو يقول ايضا:

«كلُّ من يقرأ «أنتى دور ينج» و «لودفيج فو ير باخ» مع قليل من الدقّة فإنّه سيصادف كثيراً من أحاديث إنجلز عن الاشياء و انعكاساتها في مخّ الإنسان و شعوره و فكره؛ و لايقول إنجلز عن الإحساسات و الأفكار انّها «كاشفة» عن الأشياء، لأنّ المادّية المحقِّقة لابدّ أن تصنع مكان كلمة «كاشف» كلمة «تصوير» أو «انعكاس»[٣].

و يقول أيضاً:

«من التهريج أن يدّعى بأنّ المادّيين يقولون إنّ الأشياء بذاتها والّتي تظهر بمظاهر متعاقبة لايمكن معرفتها إلاّ بشكل غير واضح»[٤].

و كتب روجيه غارودي:

١ـ الترجمة العربيّة للكتاب المذكور، طبعة دمشق، صفحة ٣٢٦.

٢ـ الترجمة الفارسية لكتاب المادّية و المذهب التجريبيّ النقديّ: صفحة ٢٠٦.

٣ـ نفس المصدالسابق: ص٤٧.

٤ـ وايضا: ص١٩٢.

«إنّ ما تؤكّده المادّية هو:

١ــ انّ اللون والصوت و الرائحة هي خصائص موضوعيّة للمادّة مستقلّة عن وعي الإنسان و حواسّه.

٢ــ انّ إحساساتنا تستطيع أن تُقدّم لنا عنها انعكاساً صحيحا»[١]

و كتب لنين أيضاً:

«لايتكلّم إنجلز عن الرموز و لا عن الهيروغليفيات، بل عن النسخ، عن الصور الفوتوغرافيّة، عن الصور طبق الأصل، عن انعكاسات الأشياء كما في المرآة»[٢]

يفهم بوضوح من هذه الكلمات، انّ الماركسيّين يعتبرون المادّة قابلة للمعرفة بصورة كاملة، و انّ اللون و الصوت و الرائحة و سائر الإدراكات الحسّية موجودة في الخارج كما نحسّ بها، و بشكل عامّ فهم يعتبرون الإدراك نسخة مطابقة للأصل، و يخالفون الرمز يّة بعنف.

و ينقل لنين قول العالم الفسيولوجيّ الشهير «هلمولتز»:

«لايمكن ان تكون التصوّرات التي نشكلّها عن الأشياء سوى رموز، إشارات طبيعيّة للأشياء، إشارات نتعلّم استخدامها لتنظيم حركاتنا و اعمالنا؛ و حين نتعلّم ان نفك هذه الرموز بصورة صحيحة، فإنّنا نصبح قادر ين بمساعدتها على توجيه أفعالنا بشكل تحصل معه النتيجة المطلوبة»

ثم يضيف لنين:

١ــ النظر يّة المادّيّة في المعرفة صفحه ١٧٥.

٢ــ الترجمة العربيّة لكتاب «المادّية و المذهب التجر يبيّ النقديّ»، ترجمة منير مشبك ، طبعة دمشق، صفحة ٢٣١.

«إنّ هلمولتز ينزلق هنا نحو الذاتيّة، نحو إنكار الواقع الموضوعيّ والحقيقة الموضوعيّة[١]».

و نقرأ في كتاب المادّيّة الديالكتيكيّة الذي ألّفه فريق مكوّن من أحد عشر أكاديميّاً سوفيتيّاً:

كان ما ذهب إليه «غي مغلولتز» عبارة عن خطيئة كبرى، تنسخ نقطة انطلاق المادّية القائلة بوجود الأشياء خارجَ إحساساتنا. امّا بليخانوف الذي عرض في أحد مؤلّفاته نظرات مادّية صحيحة على العموم، فلم يسمّ الإحساسات انعكاسات أو صوراً، أو نُسخا للأشياء المادّية، بل اعتبرها رموزاً هيروغليفية لها؛ و نظراً للأهمية القائمة التي تتمتّع بها هذه القضيّة عالج لينين في كتابه «المادّية و مذهب النقد التجريبيّ» نظرية الرموز أو الهيروغلوفية، معالجة خاصّة.

إنّ نظريّة الرموز أو الهير و غلوفية، تحمل إلى نظريّة المعرفة عدمَ الثقة بدلائل اعضاء الحسّ؛ إنّها تحمل على الشّك بوجود الاشياء خارجاً عنّا؛ لأنّ الرموز، لانّ الشارات أو الهيروغلوف ممكنة حتّى بالنسبة إلى ما لا وجود له في الواقع»

ثم يضيفون:

«تكشف أعضاء الحسّ لنا الحقيقة الموضوعيّة، و بمساعدة هذه الأعضاء نتعرّف عليها؛ هذا ما يعترف به أيّ إنسان لم تضلّله الفلسفة المثاليّة. يقول لنين: «إنّ نظريّة الرموز لا تنسجم مع مثل هذه النظرة المادّيّة ١٠٠٪ كما رأينا. و ذلك لأنّها تشكّك بالحسّ، تشكّك بما تدلّنا عليه أعضاؤنا الحسّية»... و على هذا

١ــ نفس المصدر السابق، صفحه ٢٣٢.

فلا يمكننا أن نكون منطقيّين حتّى النهاية في نظريّة المعرفة المادّية إذا لم ندافع عن النظريّة القائلة بأنّ الإحساسات هي صور و نُسخ و انعكاسات الاشياء و الظواهر القائمة في العالم المادّي. لإشاراتها الاصطلاحيّة، ولا هيروغليفيتها[١]».

و يقول روجيه غارودي:

«انطلاقاً من هذه الواقعة التي لا تقبل الجدل (انّ الشكل الذاتيّ للإحساس البشريّ يرتبط ببنية حواسّنا وحتى بالحالة العامّة للأعضاء) حاولوا ان يبرروا — باسم المثاليّة الفسيولوجيّة — التفسير القائل انّ كيفيّة الإحساس لا تتعلّق بطبيعة المحرّض الآتي من العالم الخارجيّ؛ بل بطبيعة الجهاز العصبيّ... إذا كان صحيحاً أنّ الشكل الذاتيّ للإحساس يتعلّق ببنية حواسّنا و بالحالة العامّة لأعضائنا، فذلك لايمنع من ان ينعكس فيه محتوى موضوعيّ لايتعلّق ببنية حواسّنا ولابحالة اعضاء الإنسان بصورة عامّة ففي حادث الإحساس توجد لحظة موضوعيّة، ولحظة ذاتيّة لايمكن عزلها او اعتبارها ممتازة اعتباطاً».

ثمّ يضيف:

«فإذا كان صحيحاً أنّ الأحساس ليس سوى إشارة دون أيّ شبه مع الموضوع، وإذا امكن بالتالي أن يتناسب مع عدّة مواضيع مختلفة أو مواضيع وهميّة كما يتناسب مع مواضيع واقعيّة، فإنّ التآلف البيولوجيّ مع الوسط يكون عندئذ مستحيلاً إذ لا تسمح لنا الحواسّ بأن نتوجّه بيقين بين المواضيع و بأن نجيب إجابة فعّالة. في حين انّ الممارسة البيولوجيّة كلّها للإنسان والحيوانات تظهرلنا

١— الترجمة العربيّة للمادّية الديالكتيكيّة، صفحة ١٦٣—١٦٤.

درجات كمال هذا التآلف المتفاوتة في الكبر.[١]».

في هذا الكلام —ضمن الاعتراف بالعلاقه بين الإدراك الحسيّ و نوعيّة تركيب الأجهزة الحسيّة والوضع العامّ للشخص— يحاول المؤلّف إثبات مطابقة المحتوى الداخليّ للإدراك للواقع الخارجيّ عن هذا الطريق؛ وهو يتلخّص في أنّه لو لم تكن مطابقة لما وجدت منا استجابات عمليّة ملائمة للإدراكات الحسيّة، فمثلاً بدلَ أن نأكل لقمة من الطعام فإننا نبتلع قطعة من الصخر أو نلقي بأنفسنا وسط النار لنقضي على وجودنا! بينما قد أُجيب على هذا الإشكال من قبل «هلمولتز» و قرأنا فيما نقل عنه لنين قوله:
«وحين نتعلّم أن نفك هذه الرموز بصورة صحيحة فإنّنا نصبح قادرين بمساعدتها على توجيه أفعالنا بشكل تحصل معه النتيجة المطلوبة».

و يجب علينا ان نضيف أنّه لايلزم من هذه النظريّة أن يتعلق أحد الرموز بأشياء مختلفة وحتّى متوهّمة، لكي تخلّ بوضع الحياة؛ ولايلزم منها أيضاً بأيّ وجه من الوجوه إنكار الواقع الخارجيّ.

ومن الأفضل أن نذكر في هذا المجال، حديث الدكتور «آرانى» حول «المعرفة الحقيقيه»، لنتبيّن درجة صدق الماركسيّين أو خداعهم؛ ومدى انسجام احاديثهم أو تناقضها! فهو يقول:

«لابدّ ان نعرف أوّلاً، مفهوم المعرفة من وجهة النظر المادّية؛ إنّ المعرفة هي عبارة عن الارتباط بين الفكر وشيء آخر. و بعبارة أُخرى: هي التأثير المتبادل بين جزأين من الطبيعة، اخدهما

١— الترجمة العربيّة لكتاب النظريّة المادّية في المعرفة: صفحة ٣٣— ٣٥.

الفكر، والثاني شيء آخر».

ثمّ يواصل حديثه:

«إذن ما اعظم حماقة تلك المذاهب المخالفة لنا إذا كانت تتوقّع أن يكون الفكر و الأشياء تؤثّر في بعضها من دون أن يكون لاحد الأطراف تأثير أو من دون أن يكون هو متأثّراً؛ ومعنى هذا أن لايقوم الفكر بالتصرّف فيما تأثر به من الاشياء. والخلاصة فإنّ هذا التصرّف هو المعرفة؛ وإذا لم يوجد أحدهما فإنّ الآخر سوف لن يوجد أيضاً. وهؤلاء الذين يحثون الخطى وراء عين الحقيقة، والحقيقة المطلقة والمفاهيم الفارغة الأُخرى، مَثَلهم مَثَل مَن يطلب أن تتمّ عمليّة المعرفة مثل عمليّة الهضم التي تتمّ دون ان تدخل المعدةَ مادّة غذائيّة، ودون أن تترك المعدة في هذه الموادّ الغذائيّة أثراً؛ ومن هنا يتّضح انّ التركيب الخاصّ للمجموعة العصبيّة يؤثّر تأثيراً معيّناً في عمليّة المعرفة، لأنّ هذا التأثير هو بنفسه المعرفة.

ونحن نعلم أنّ أعصاب الإنسان والحيوانات تؤدّي وظائفها بشكل مختلف، فرائحةٌ مّا تثير الاشمئزاز في نفس الإنسان، ولكنّها تجتذب الحيوان، ولونٌ مّا في نظر بعض الحيوانات يختلف عنه في نظر حيوانات أُخرى. وقد يعجب إنسان بأحد الأصوات و لكنّ إنساناً آخر يرى ذلك الصوت نفسه نشازاً؛ و قد تبدو درجة حرار يّة معيّنة باردة أحياناً، وهي بنفسها تبدو ساخنة أحياناً أُخرى.

وملخّص الحديث أنّ لتركيب المجموعة العصبيّة تأثيراً في المعرفة؛ ولكنّه لايجوز لنا أن نستنتج من هذا أنه مادامت الأعصاب مؤثّرة في المعرفة إذن لايمكن معرفة عين الحقيقة، و ذلك —كما ذكرنا من قبل— لأنّ مفهوم كلمة المعرفة تشمل

ايضاً هذا التاثير الخاص[١]».

لابدّ هنا من توجيه السؤال إليهم: إنّه بعد الإصرار الشديد على مطابقة الإدراك مئة بالمئة للواقعيّات الخارجيّة، وردّ نظريّة «هلمولتز» التي أسموها بـ «المثاليّة الفسيو يولوجيّة» تبعاً لـ «فو يرباخ» — بعد هذا كلّه ماهو التفاوت بين تلك النظريّة ونظريّة المعرفة الماديّة؟ أهناك شئ تثبته اكثر ممّا تثبته تلك؟

أجل! إنّ تخيُّل كون الإدراك ظاهرة مادّية، واعتبارها نتيجة فقط للفعل والانفعال الحاصلين في الأُمور المادّية لايستطيع ان يعطي نتيجة سوى اعتبار البحث وراء عين الحقيقة، والحقيقة المطلقة؛ عملاً عبثاً لامعقولاً! لأنّه لايمكن غضّ النظر عن تأثير المخّ والجهاز العصبيّ وسائر أوضاع الشخص المدرك في الأثر الذي يأتيه من الخارج.

و يجب ان نضيف في هذا المجال أنّ الماركسيّين -علاوةً على العوامل الشخصيّة المؤثّرة في الإدراك— فهم يعتبرون الوضع الاقتصاديّ والعامل الطبقيّ أيضاً مؤثّرينِ في المعرفة؛ و يعدّون الاتّجاهات المختلفة للفلاسفة نابعة من مواقعهم الطبقيّة.

ولكنّ هذه النظرية تُلحق الضرر بأصحابها أيضاً لأنها تقضي بأنّ معرفة ماركس وإنجلز وسائر زعماء الماركسيّة وأتباعهم كانت نابعة أيضاً من موقعهم الطبقيّ ومن ظروفهم (الاقتصاديّة— الاجتماعيّة) الخاصّة، ولايمكن ان تعكس الواقع الخارجي بصورة صحيحة!

و في ختام هذا البحث نودّ أن نذكر ملاحظة تتلخّص في انّ

١— المادّية الديالكتيكيّة للدكتور أراني: صفحة ٣٢— ٣٣.

النظريّة الرمزيّة في الإدراكات الحسيّة تخفض من قيمة مطلق المعرفة في جميع المذاهب القائلة بأصالة الحسّ؛ ولكنّها لا تمسّ بسوءٍ تلك النظريّة القائلة بأصالة العقل، والتي لا تعتبر الإدراكات العقليّة تابعة للإدراكات الحسيّة. وأتباع مثل هذه النظرية يستطيعون توضيح نظريّاتهم الفلسفيّة على أساس البديهيّات العقليّة وإثبات القيمة المطلقة لها. وسوف يتّضح هذا الموضوع في البحوث القادمة بإذن الله تعالى بشكل أفضل.

(المحاضرة التاسعة)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة:

بعد الاعتراف بالواقع الخارجيّ المستقلّ عن إدراك الإنسان، و بعد الاعتراف بإمكان معرفته، فإنّنا نواجه هذه الأسئله:

أتكون كلُّ الواقعيات قابلة للمعرفة، أم بعض الواقعيات الخارجية ليست قابلة للمعرفة، أوعلى الأقلّ لايمكن نفي احتمال وجود واقع لا تتيّسر معرفته؟

وهذه الواقعيّات التي نستطيع معرفتها،اهى تعرف معرفة كاملة أم نعرف منها وجهاً واحداً أوعدّة وجوه معينة تتناسب مع وسائل الإنسان في المعرفة، أوعلى الأقلّ هناك احتمال لأن تبقى بعض الجهات مجهولة لهذا الواقع المعلوم؟

و معرفتنا بهذا الوجه الخاصّ أهي مطابقة تماماً للواقع الخارجيّ أم تلك المعرفة المحدودة هي نسبيّة أيضاً، أوعلى الأقلّ لانملك دليلاً على مطابقتها للواقع؟

أم أن معارف الإنسان مختلفة: بعضها حقيقة مطلقة و بعضها نسبيّة؟

وفي هذه الحال يطرح سؤال آخر وهو: أيّةٌ معرفةٍ صحيحةٌ تماماً و مطابقة للواقع، وأيُّها خطأ او صحيحة بشكل نسبيّ؟

وكون المعرفة حقيقة مطلقة أهو خاصّ بلون خاصّ من المعرفة كالحاصل بوساطة وسائل معيّنة، أم يشمل كلّ ألوان المعرفة فكلّها فيها خطأ وحقيقة؟ وأخيراً ماهو المعيار لمعرفة الحقائق من الأخطاء، والإدراكات المطابقة للواقع من الادراكات غير الصحيحة أو نصف الصحيحة؟

هذه أهمُّ الأسئلة التي تطرح في علم المعرفة، وقد أجابت عنها المذاهب الفلسفيّة المختلفة بإجابات متفاوتة.

وقبل ذكر الأجوبة التي أُعطيت لهذه الأسئلة أو يمكن ان تعطى لها، يحسن بنا أن نوضح السؤال كي لانقع في سوء تفاهم أو مغالطة.

لقد استعملت كلمة (المعرفة) في كلّ هذه الأسئلة. وصحيح أنّنا قد قلنا في المحاضرة الخامسة أنّ مفهوم المعرفة بديهي لايحتاج إلى تعريف، ولكن لمّا كان بعض المذاهب الفلسفيّة قد اتّخذ لنفسه اصطلاحاً خاصّاً، ولاسيّما بملاحظة الكلمات المختلفة في اللغات المتنوّعة للحكاية عن ذلك، لذا يلزمنا أن نؤكّد على أنّ مقصودنا من المعرفة هو مطلق الوعي والاطّلاع سواء أكان بوساطة أم بغير وساطة، ولايختصّ بالمعرفة الحسيّة والتجريبيّة. ولابأيّ لون خاصّ آخر.

نعم إذا كان هناك اشخاص يرون أنّ وسائل المعرفة منحصرة بالحسّ والتجربة فإنّ المعرفة ستكون —من وجهة نظرهم— مساوية للإدراك الحسّيّ والتجريبي إذن يجب قبل الدخول في صميم البحث أن نعرف اوّلاً أتكون وسائل المعرفة منحصرة بالحسّ والتجربة، وبالنتيجة تصبح المعرفة الإنسانيّة محدودة بالمعرفة الحسيّة والتجريبيّة، أم هناك ألوان أُخرى من المعرفة تحصل من طرق أُخرى؟ ولهذه المسألة أهميّة كبيرة من ناحية أُخرى، لأنّ وسائل المعرفة إذا كانت محدودة بالحسّ فسيصبح الواقع الذي يمكن إثباته منحصراً بالموجود المادّي المحسوس فقط، و يتعذّر علينا تماماً إثبات واقع آخر وراء المادّة والمادّيات.

وسائل المعرفة:

يوجد اختلاف واسع بين الفلاسفة منذ العهد اليونانيّ القديم حول وسائل المعرفة، وأهمّ ماوقع فيه الخلاف يدور حول محورين: **احدهما القيمة،** حيث يكون السؤال: أيهّما أكبر قيمةً: المعرفة الحسيّة أم المعرفة العقليّة؟ و بعبارة أخرى: أيّهما قابل للاعتماد اكثر؛ الحسّ أم العقل؟

والمحور الثاني الأصالة، حيث يكون السؤال: ما هو الأصل في المعرفة الإنسانيّة، أهو الحسّ، والعقل ليس إلاّ وسيلة لتعميم الإدراكات الحسيّة، ام أنّ العقل أيضاً وسيلة أصيلة ومستقلّة؟ ولكنّه على أيّ حال لم يكن هناك اختلاف حول اعتبار الحسّ والعقل وسيلتين للمعرفة.

آمّا في العصور الأخيرة فقد ظهرت في أوربا مذاهب فلسفيّة مثل (الوضعية)[1] أفرطت كثيراً في الاتّجاه الحسيّ حتّى كأنّ وسائل المعرفة قد انحصرت في الحسّ والتجربة ولا وجود لوسيلة أُخرى هي «العقل»!

وعلى هذا فهي ترفض الفلسفة بعنوان أنّها «مجموعة من المعارف العقلية والميتافيزيقية».

وللوضعيّة اتّجاهات مختلفة من حيث الشدّة والحدّة. والاتّجاه المعتدل منها لاينكر وجود العقل بعنوان كونه قوّة لإدراك المفاهيم المنطقيّة والرياضيّة وهو يحاول إعادة المفاهيم الفلسفية للمفاهيم المنطقية، ولكن أتباع فلسفة التحليل اللغوى (لينگويستيك) يعتقدون أنّ المفاهيم العقليّة تتمتّع فقط بناحية

١-- الوضعية مذهب أشاد أُسسه أغوست كنت الغرنسيّ، وهو يقوم على أساس الاكتفاء بالتجربة الحسيّة المحضة.

لفظيّة صرفة، وهي في الحقيقة رموز للإدراكات الحسيّة والتجريبيه وليس التفكير والتعقّل إلاّ حديثاً ذهنيّاً (حديثاً مع النفس) وكلاماً غيرملفوظ، وتعود البحوث الفلسفية إلى توضيح الاصطلاحات، ويصرّح بعض الوضعيّين المحدثين أنّ المسائل الميتافيزيقيّة «ألفاظ جوفاء»! لأنّ اللفظ الذي له معنى —من وجهة نظره— هو الحاكي عن أمر حسيّ، والكلام الذي له معنى هو ذلك الذي يمكن إثبات صحّته أوعدمها بالتجربة، ولمّا كانت المسائل الفلسفيّة محرومة من هذه الخاصيّة فهي إذن ألفاظ لامعنى لها!

ومن الواضح أنّ دراسة كلّ هذه المسائل ونقد كلام أصحاب المذاهب المختلفة يحتاجان إلى مجال واسع وبحث مفصّل، ولمّا كانت دراستنا هذه موجّهة بصورة خاصّة إلى الماركسيّة —والماركسيّون يرون أنفسهم أنّهم من المخالفين للوضعيّين— لهذا لانشعر بحاجة إلى تطويل البحث.

ونشير فقط إلى بعض الملاحظات المهمّة وهي تتضمّن أُصول هذه البحوث:

١— المعرفة بمعناها العامّ[1] أوسع بكثير من المعرفة الحسيّة والعقليّة، وهي تشمل ألوان العلوم الحضوريّة والوحي و الإلهام والمشاهدات العرفانيّة، ونحن نعلم أنّه قد وجدت منذ العهود القديمه اتّجاهات عرفانيّة وإشراقيّة بين بعض الفلاسفة، وحتّى في العصور المتأخّرة ظهر بعض الفلاسفة في أُوربا من قبيل برجسون

١— تستعمل المعرفة أحياناً بمعنًى خاصّ وتكون في مقابل (العلم)، ويذكر بعض الفروق بينهما، أمّا هنا فالمقصود هو أيّ لون من العلم والوعي والاطّلاع.

وهم يعتبرون المعرفة الحقيقية مقصورة على المشاهدات العرفانية ولكن لمّا كانت هذه المعرفة شخصية غيرقابلة للانتقال الى الآخرين فلهذا لايمكن الاعتماد عليها في المناقشات العلميّة والفلسفيّة.

ولهذا يتناولون عادة في علم المعرفة «الحسّ والعقل» باعتبارهما «وسيلتي المعرفة»

٢ــ المقصود من الإدراك الحسّي هو ذلك اللون من المعرفة الحاصل للإنسان بواسطة أجهزة الحسّ كالعين والأُذن، و يطلق عادة على إدراكات الحواسّ الظاهرية، و قد استعملها «**كندياك**» بهذا المعنى، وقد يوسّع معناها أحياناً ليشمل الإحساسات الباطنيّة، وقد استعملها «**جون لوك**» بهذا المعنى الواسع، وأحياناً يوسّع كثيراً حتّى يشمل أيّ لون من الإدراك الشخصيّ والجزئيّ، فيتناول بهذا العلمَ الحضوريَّ أيضاً[1]، ولكن الحسّ والإحساس لايستعمل إطلاقاً في الكليات و ينسب دائماً إدراك المفاهيم الكلّية لـ «العقل».

٣ــ يستعمل العقل في الفلسفة بمعان مختلفة، منها ما له علاقة ببحثنا:

أــ تلك القوّة المدركة للمفاهيم التصوّرية الكلية.

بــ القوّة المدركة للتصديقات الكلّية او خصوص التصديقات البديهيّة.

جــ القوّة المدركة للمفاهيم القيميّة أو للخير والشر (العقل العمليّ). وخاصّةُ الإدراك العقليّ (بأيّ واحد من المعاني

١ــ ليرجع من يشاء إلى كتاب «أُصول الفلسفة واسلوب الواقعية» (ج ٢، ص ٢٠ــ ٢١)

السابقه) في مقابل الإدراك الحسيّ هوأنه كلّيّ.

٤ــ للتجربة أيضاً اصطلاحات متعدّدة وأهمّها مايأتي:

أــ المشاهدة المتكرّرة لظاهرة بحيث يحصل إجمالاً العلمُ بوجود علّة ملازمة لتلك الظاهرة، وتطلق التجربة بهذا المعنى في المنطق الكلاسيكيّ في مقابل الحسّ والحدس والاستقراء: أي يقصد بالحسّ إدراك الظاهرة فقط بواسطة جهازها الحسّي الخاصّ، بينما الحدس يقصد به معرفة علّتها من دون حاجة إلى تكررّها، و يقصد بالاستقراء تجميع أفراد كلّيٍّ مّادون معرفة العلّة، أمّا التجربة فهي تفيد العلم الإجمالّي بوجود العلّة عن طريق تكرّر الظاهرة.

بــ مطلق المشاهدة الحسيّة والوجدانيّة أو مطلق الإدراك المباشر وبلا وساطة[1]، والتجربة بهذا المعنى تكون مرادفة للمشاهدة تقريباً.

جــ المعرفة التفصيليّة لعلّة ظاهرة مّا بوساطة الوضع والرفع أو تغيير ظروفها، وخصوصية التجربة بهذا المعنى أنّه قد لوحظ في مفهومها «العمل»، و يقصد بها هذا المعنى عندما تترجم بها كلمة «پراتيك».

ومن الواضح أنّ إثبات حكم عن طريق التجربة بالمعنى الأول والثالث هو في الواقع لون من الاستدلال العقليّ، و يقصد غالباً من التجربة التي يؤتى بها قرينةً للحسّ هي التجربة بالمعنى الثاني والتي تختصّ أحياناً بالتجارب الخارجيّة (الحسّ

١ــ المقصود من الإدراك بلا وساطة هنا هو ذلك الإدراك الذي لايحصل بوساطة التفكير والاستدلال ولابوساطة التعبّد ولا الاعتماد على إخبار الآخرين.

الظاهريّ) وقد تعمّم لتشمل التجارب الداخليّة (الحسّ الباطنيّ) أيضاً، ولابدّ أن نضيف هنا أنّهم قد يستعملون «الحسّ» في مورد التصوّرات، و «التجربة» في مورد التصديقات.

٥ـ بالالتفات إلى خاصية الإدراك العقليّ - وهي كليّته- يتّضح لنا أنّ جذور التفكير الوضعيّ والتشكيك في وجود قوّة خاصّة باسم «العقل» وإدراك معيّن باسم «الادراك العقليّ» أو إنكارهما - كلُّ هذا لابدّ أن يبحث عنه في مسألة وجود «الكليّ الطبيعيّ» وكيفية إدراكه، والتي كانت منذ أقدم الازمنة مورد بحث الفلاسفة، بل اساس كثير من مناقشاتهم الفلسفيّة، وتعود الوضعيّة في الواقع إلى مذهب أصالة التسمية (الاسمية) وهي نفس ذلك الاتّجاه القديم يتجسّم اليوم بشكل اكثرحدّةً في المذهب الوضعيّ ولاسيّما في بعض فروعه[1] وهم يقولون:

إنّ الإدراكِ الحقيقيّ هو ذلك الإدراك والمعرفة الحاصلة بفضل الحوّاس وهي تبقى بعد انقطاع ارتباط أجهزة الحسّ بالخارج في قوّة الحافظة، وأقصى مايوجد هو أنّ الإنسان يصوغ رمزاً واحداً بصورة «لفظ» للمدركات المتشابهة، وعند ما يفكّر أو يتحدث فمكان أن يتذكّر أو يذكر كلّ المدركات المتشابهة فهو يتوسّل بهذا الرمز اللفظيّ، فالإدراك الكلّي في الواقع هو التوجّه للفظٍ يُجعلُ مرآةً لعدّة مدركات متشابهة وكلُّ المفاهيم المستعملة في العلوم التحصلية من قبيل الذرّة والجُزيء والنبات والحيوان إنّما هي من هذا القبيل، امّا الألفاظ التي لا تحكي عن مثل هذه المصاديق المحسوسة والمتحقّقة كالعلّة والمعلول والضرورة

١- أشرنا في المحاضرة السابقة إلى هذا الموضوع.

والإمكان وسائر المفاهيم الميتافيزيقيّة فهي في الحقيقة الفاظ لامعنى لها.

والحاصل: انّ الإدراك العقليّ في مورد الكليات التي لها مصداق و ما بإزاء عينيّ (المعقولات الاولى) هو في الواقع اذراك رمز لفظيّ لأشياء متشابهة، وأما الكليات التي ليس لها مابازاء عيني (المعقولات الثانيّة) فهي الفاظ فارغة لامعنى لها، ولايتعلّق بها أيُّ إدراك ، لأنّها لامعنى لها و ليس لها مفاد واقعيّ.

وقد اتّخذ الوضعيّون المنطقيّون سبيلاً وسطاً، واعترفوا بلون من الإدراك الذهنيّ للمفاهيم المنطقية (المعقولات الثانية المنطقية) وألحقوا بها أيضاً المفاهيم الرياضيّة والفلسفيّة، وهم في الحقيقة يخلطون بين المعقولات الثانية المنطقية التي لامصداق لها أصلاً في الخارج، والمعقولات الثانية الفلسفية التي لها مصداق في الخارج وعروضها فقط يكون في الذهن، ولهذا الخلط نظائر كثيرة في تاريخ الفلسفة وقد أوجد مشكلات كثيرة، وسوف يتّضح بعون الله ما في هذا من الإشكال مع بيان لأنواع المعقولات وكيفيّة حصولها.

ولنا مع الفئة الأُولى موقف يتلخّص في هذه النقاط:

أوّلاً: أنّ ادّعاء كون المفاهيم الميتافيزيقية ألفاظاً فارغة لامعنى لها هو ادّعاء جزافيّ، ولوكان الأمر كذلك للزم أن لايكون هناك فرق بينها و بين الألفاظ المهملة التي لم توضع أصلاً لايّ معنى، ولايتفاوت إثباتها ونفيها، بينما كلّ عاقل يعلم أن أثبات «العلّة» لظاهرةٍ ما ليس مساوياً لنفيها، وحتّى أُولئك الذين

ينكرون أصل العليّة فهم ينفون معنى لايتمتّع بالصحّة فى نظرهم. والحاصل: أنّ إثبات العليّة وإنكارها لهما مفهومان متناقضان، لا ان أحد هما لامعنى له.

ثانياً: يمكن أن نتصور وضع لفظ واحد لعدّة أشياء أوعدّة أشخاص بصورتين:

إحد اهما أن نأخذ بعين الاعتبار موجودين او أكثر ونوجد علاقة بينها و بين اللفظ، كما في تسمية عدّة أشخاص باسم واحد، ففي هذه الصورة يكون اللفظ المفروض خاصّاً بتلك الأشياء والأشخاص المعيّنين، ولايكون له في هذه الحالة معنى لانهائيٌّ.

الصورة الثانية هي أن نأخذ بعين الاعتبار عدّة افراد ثمّ نضع اللفظ لجهة مشتركة بينها و بين امثالها ونظائرها، وفي هذه الصورة يصبح اللفظ دالّاً على أفراد بغير نهاية، ولكنّنا نعلم أن الأفراد جميعاً لم يلاحظوا في الوضع، بل لوحظ فرد اوعدد من الأفراد بعنوان انّها «نموذج» ثم وضع اللفظ – حسب الفرض – لـ «كلّ أفراد النوع» او لـ «كلّ الأمثال والنظائر» أولـ «كلّ موجود مركّب من هذه العناصر والأجزاء أو الأجهزة المعيّنة».

ومن الواضح أنّ المعاني الكليّة ليست من قبيل الصورة الأُولى بسبب أنّها ليست محدودة من حيث كميّة الأفراد والمصاديق، وعلى هذا لابدّ أن تلاحظ – أثناء وضع اللفظ – مفاهيم من قبيل «كلّ، جميع، فرد، نوع، موجود، أمثال و...».

وفي هذه الحال يكون السؤال عن هذه المفاهيم: ماهو معني «الفرد»؟ وإلى أيّ معنى يرمز هذا اللفظ؟ و بأيّة صورة كان معناه فإنه لابّد أن يكون مفهوماً كلياً يقبل الصدق على مصاديق غير محدودة. اذن لابد أن نلتزم بانّ

ذهـنـنـا يـسـتـطـيـع ـ من دون أن يـتـصـوّر الأفـراد كُلاً على حدة ـ أن يأخذ بعين الاعتبار جهة مشتركة بينها بحيث تكون ـ في عين الوحدة ـ قابلة للصدق على افراد غيرمحدودين، وهذا هوإدراك «المعنى الكلّي» لا «اللفظ».

النتيجة: أنّ إدراك المعاني الكليّة لايمكن تفسيره بإدراك الألفاظ الذهنيّة، وإنّما يوجد للمعاني الكليّة لون من الإدراك الخاص والإنسان يملك قوّة إدراك خاصّةً تدرك هذه المفاهيم الكليّة وهي «العقل».

ثالثاً: انّ أكثر المفاهيم المستعملة في العلوم «التحصيلية» لم تأت بصورة مباشرة من معطيات الحسّ، من قبيل: القوّة، المادّة، الطـاقـة، المغناطيس، الكهربائية، و... لأنّ معطيات الحواسّ تشكّل اللون والرائحة والصوت وما إليها، والحواسُّ لا تقدّم لنا مثل هذه المفاهيم، بل تنتزع هذه المفاهيم بوساطة قوّة مدركة خاصّة من المعطيات الحسية. والقوّة التي تنتزع هي ما نطلق عليه اسم «العقل».

رابعاً: كلّ عاقل يدرك ولو بشكل ارتكازيّ قضيّةَ «استحالة اجتمـاع النقيضين»، وهذه القضيّة ـ كما أشرنا إلى ذلك مراراً ـ هي الخلفيّة لكلّ الادراكات اليقينيّة، بينما مفاهيمها التصوّرية مفاهيم ميتافيزيقيّة وهي عند الوضعييّن فاقدة لأيّ معنى إذن كيف يمكن أن تُدرَك بديهيّاً قضيّةٌ لامعنى لها؟ وكيف يمكن أن تكون الخلفيّةَ لسائر القضايا اليقينيّة؟!

خامساً: انّ المفاهيم المنطقيّة التي تلاحظ كثيراً في أحاديثهم لاشكّ أنّها ليست فارغة ولا فاقدة للمعنى ،فالبحث مثلاً

عن التصوّر والتصديق، أو القياس والاستقراء، أو القضيّة الموجبة والسالبة، والكلّية والجزئية لايمكن اعتبارها غيرذات معنى ولاغير ذات فائدة، بينما هذه المفاهيم لامصداق لها في الخارج، ولايمكن عدُّها بأيّ وجه من الوجوه رمزاً للمدركات الحسيّة.

إذن لابدّ أن تكون هناك قوّة مدركة أُخرى تدرك هذه المفاهيم، وهي التي نسميها بـ «العقل».

النتيجة:

لايمكن إنكار وجود قوّة مدركة و وسيلة أُخرىٰ للمعرفة غيرالحسّ. ثمّ ننظر ماذا يملك العقل من إدراكات، وما هي كيفيّة إدراكه لها؟ اهو مستقلّ في عمله ولا يحتاج إلى سائر وسائل المعرفة،أم أنّ عمله يتوقّف على عمل وسائل أُخرى و يحتاج إليه؟

وعلى فرض الحاجة إلى سائر وسائل المعرفة فما هي كيفيّة هذه الحاجة؟ أهي مثل حاجة النجّار إلى الخشب حيث يجزّئه و يركّبه، أم مثل حاجة الحسّ للمادّة الخارجيّة لكي تدرك صورة منها، وهذه الصوره غيرالمادّة الخارجيّة من حيث الوجود؟

وهذه هي نفسها مسألة «أصالة الحسّ أو العقل» التى سبقت الإشارة إليها.

المحاضرة العاشرة

مقدّمة:

اعترف الفلاسفة منذ أقدم الأزمنه بوجود نوعين من المعرفة (الذهنيّة— والعينيّة).

فالمعرفة الذهنيّة تختصّ بالمفاهيم المنطقيّة، والمعرفة العينيّة تشمل كلّ العلوم الحقيقيّة (غير الاعتبارية)، وكانت الفلسفة (بمعناها العامّ) تمتدّ لتشمل كلّ هذه بأجمعها.

وعلى أساس هذا التقسيم تنقسم المفاهيم العقليّة إلى فئتين الاوّليّة والثانويّة: فالمعقولات الأُولى كانوا يربطونها بالفلسفة والعلوم، والمعقولات الثانية يربطونها بالمنطق، وبقي هذا التقسيم الثنائيّ كما في السابق لدى الفلاسفة الغربيّين، ونستطيع أن نجد نماذج من هذا في أحاديث الفلاسفة الغربيّين المعاصرين، وكما أشرنا إلى ذلك من قبل. فالوضعيّون المنطقيّون يحاولون إلحاق المفاهيم الرياضيّة بالمفاهيم المنطقيّة، وبعبارة اخرى فإنّهم يحاولون إظهار المعرفة الفلسفيّة بعنوان انّها معرفة ذهنيّة.

أمّا الفلاسفة الاسلاميّون فقد قسّموا المفاهيم غيرالمنطقيّة إلى فئتين:

فئة أسموها بـ «المعقولات الأُولى الفلسفيّة» التي يبحث عنها في العلوم الخاصّة، وفئة أُخرى اطلقوا عليها اسم «المعقولات الثانية الفلسفيّة» وهي تبحث في «الفلسفة الأُولى».

إذن تنقسم المفاهيم الكليّة عندهم إلى ثلاث فئات:

١ــ المعقولات الأُولى (وهي منطقة نفوذ العلوم).

٢ــ المعقولات الثانية الفلسفيّة (وهي منطقة نفوذ الفلسفة).

٣ــ المعقولات الثانية المنطقيّة (وهي منطقة نفوذ علم

المنطق).

واحدى فوائد التقسيم الثلاثيّ هي أنّه يستطيع توضيح الفرق الأساسيّ بين البحث الفلسفيّ والبحث العلميّ (بالمعنى الخاصّ)، وأنّه يبيّن -الى حدٍّما- حدود كلّ منهما، ولو أنّه لاينبغي تلقّي العمل في تحديدهما وتعيين مصاديق كلّ منهما على أنّه عمل تامّ كامل ،بل توجد هناك موارد مبهمة تحتاج إلى بحوث دقيقة وعميقة أكثر.

والملاحظة التي نراها لازمة في هذا المضمار هي أنّ هذا التقسيم الثنائي أو الثلاثي للمعقولات لايشمل المفاهيم الاعتباريّة (بالمعنى الأخصّ) كالملكية والزوجيّة والرئاسة و...، وتعود هذه المفاهيم في الواقع إلى استعمال مجازيّ للمفاهيم الأخرى.

وامّا المفاهيم القيميّة والأخلاقيّة (الحسن والقبح) فلها قصّة أخرى لعلّنا نتناولها -بعون الله- في نهاية هذا البحث.

انواع المعقولات:

لمّا كانت خاصّة الإدراكات العقليّة هي كلّيتها فلهذا نستطيع أن نعدّ «المعقول» مساوياً لـ«الكلّي».

وهنا نتناول المفاهيم الكلية بالبحث فنبيّن أنواعها وكيفيّة حصولنا عليها.

وقبل الدخول في انواع المعقولات نذكر هذه الملاحظة: وهي أنّنا -كما ذكرنا في المحاضرة السابعة- فإنّ كيفيّة الإدراك العقليّ ليست مورد اتّفاق جميع الفلاسفة العقليّين، فأتباع افلاطون يعتقدون بكون المعقولات موجودات مجرّدة، ولها- بصرف النظر عن إدراك الإنسان أو أيّ موجود عاقل آخر- وجود عينيّ

وخارجيّ[١].

ولكنّنا نؤيّد النظريّة القائلة أنّ وجود المفاهيم العقليّة ليس مستقلاً عن الإدراك ، والبحث الفنّي حول هذا الموضوع يحتاج إلى مجال أوسع.

قلنا إنّ المفاهيم الكلّية (بغضّ النظر عن الاعتباريات بالمعنى الأخصّ و المفاهيم القيميّة) تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل:

المعقولات الأولى او المفاهيم الماهويّة التي تحصل بعد الإدراكات الجزئيّة في جهاز الذهن الخاصّ بالمفاهيم، مثل مفهوم الإنسان، الحيوان، النبات وأمثالها، ومن هنا قيل: «لايتحقّق شيء في العقل مالم يتحقّق قبل ذلك في الحسّ».

ولكنّ هذا الكلام لايكون صحيحاً إلاّ إذا كان المقصود من «المدركات الحسيّة» هو مطلق المدركات الجزئيّة والشخصيّة بحيث تشمل المعلومات الحضوريّة؛ لأنّ قسماً من المفاهيم ليس له مصداق حسيّ بالمعنى المعروف، ولم يأت من تجريد المدركات الحسيّة، وإنّما هو مأخوذ من المعلومات الحضوريّة مثل مفهوم النفس والمفاهيم المأخوذة من حالات النفس وقواها.[٢]

و يعرّفون عادةً هذه المفاهيم (المعقولات الأولى) بأنّها: «تلك المفاهيم التي عروضها واتّصافها معاً في الخارج».

١ــ يمكن ملاحظة نظير هذا الاتّجاه في نظريّة أصحاب معرفة الظواهر (من قبيل أدموند هوسرل) حيث يعتبرون الذات والماهية لأيّ شيء موجوداً مثاليّاً خارج ظرف الزمان، و يمكن معرفتها بالشهود (Wesensschau)

٢ــ سوف يأتي توضيح هذا الموضوع في المحاضرة الرابعة عشرة.

النوع الثاني:

المعقولات الثانية المنطقيّة، وهي تعرَّف بأنّها:

« تلك المعقولات التي عروضها واتّصافها معاً في الذهن».

أمّا كيفيّة وجود هذه المفاهيم فيكون بهذه الصورة: وهي انّ الذهن بعد ان يستوعب المفاهيم الأُخرىٰ فإنّه يعود ينظرفيها، وبعبارة أُخرىٰ فإنّه يجعلها موضوعاً و يحلّلها، ثم يأخذ مفاهيم من قبيل: التصور والتصديق، الذاتيّ والعرضيّ، القضيّة، العكس المستوي، عكس النقيض، القياس وسائر المفاهيم المنطقيّة. ومن هنا فإنّ مصاديق هذه المفاهيم هي المفاهيم الأُخرىٰ التي لاوجود لها إلاّ في الذهن، فمثلاً المفهوم الذهنيّ لـ «الإنسان» هوالذى يتصف بـ «الكلّية» و «الذاتيّة»وأمثالهما،لا الإنسان الخارجيّ.

النوع الثالث:

المعقولات الثانية الفلسفيّة التي تعرَّف بأنّها:

« تلك المعقولات التي عروضها في الذهن واتّصافها في الخارج».

من قبيل: العلة والمعلول، الواجب والممكن و...، لأنّه صحيح أنّ الأشياء الخارجيّة هي التي بتصف بهذه الصفات، ولكن هذه الصفات ذاتها ليست أُموراً عينيّة تعرض موصوفهاتها في الخارج، أي أنّها ليس لها « مقابل خارجيّ».

هذه المفاهيم من جهة أنّ عروضها ذهنيّ فهي تشبه المفاهيم المنطقيّة، ومن جهة أنّ اتّصافها في الخارج فهي تشبه المفاهيم الماهويّة، ولهذا فهي تشتبه علىٰ البعض مع النوع الاوّل من المعقولات، وتشتبه على البعض الآخر مع النوع الثاني من المعقولات، وكما أشرنا في المحاضرة الماضية فإنّ الوضعيّين

المنطقيّين قد ألحقوا المفاهيم الفلسفيّة بالمفاهيم المنطقيّة، وهذا في الواقع خلط بين هاتين الفئتين من المعقولات.

وكذا «كانْت» فقد عدّ المقولات الاثنتي عشرة من خواصّ الذهن، ومن جملتها مفهوم العليّة الذي هو مفهوم فلسفيّ فقد عدّه من جملة المفاهيم الذهنيّة ولهذا أنكر العليّة في الخارج، وهذا في الواقع لون آخر من الخلط بين المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة[1].

ومن ناحية أخرى: فقد نشأت مشكلات فلسفيّة كثيرة من جرّاء الخلط بين المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفيّة، ونذكر نموذجاً لذلك اختلافهم في أنّ «الإمكان» حقيقيّ أم اعتباريّ.

إذن لابدّ من معرفة الفرق بين أنواع المعقولات بصورة دقيقة لئلاّ نبتلى بمثل هذه الاشتباهات، ولكي نستطيع توضيح هذه المغالطات الناشئة من الخلط والاشتباه.

و يعتبر تشخيص المفاهيم المنطقيّة من بين الأنواع الثلاثة للمعقولات أسهل من سائر الأنواع، لأنّه بأدنى تأمّل يمكن معرفة هذه الخاصيّة وهي «أنّها لا تنظر إلى خارج الذهن بل هي تبيّن صفات وخصوصيّات المفاهيم الذهنيّة»، ولهذا كان عنوان «الثانية» مناسباً تماماً لهذه المفاهيم، لأنّه مالم توجد مفاهيم في الذهن فإنّه لامجال لوجود المفاهيم المنطقيّة.

ولكن تمييز المعقولات الأُولى من المعقولات الثانية الفلسفيّة ليس بهذه السهولة، حتّى أنّ بعض كبار الفلاسفة قد زلّت أقدامهم أحياناً في تشخيص وتمييز بعضها من البعض الآخر.

وكذا عنوان «الثانية» للمفاهيم الفلسفيّة فهو ليس عنوانا

١ــسوف يأتي توضيح هذا الموضوع في المحاضرة القادمة.

مناسباً تمام المناسبة، لأن هذا العنوان يوهم انّ المفاهيم الفلسفيّة مثل المفاهيم المنطقيّة لابدّ أن تنتزع من مفاهيم أُخرى من حيث كونها مفاهيم ذهنية، بينما ليس الأمر كذلك، وإنّما هذه المفاهيم تنتزع من المعلومات الحضوريّة بنشاط ذهنيّ خاصّ في المرحلة الأولى، ثمّ تصبح المفاهيم الماهويّة أو تلك الفئة من المفاهيم الفلسفيّة التي انتزعت في المرحلة الأُولى وسيطة في المراحل الأُخرى ليلتفت الذهن إلى الوجودات الخارجيّة وعلاقاتها فينتزع مفاهيم فلسفيّة أُخرى.

واذا كان عنوان «الثانية» مناسباً لهذه المفاهيم الحاصلة في المراحل اللاحقة، فإنّه غيرمناسب ولامعبّرعن جميع المفاهيم الفلسفيّة، ومن الأفضل الاكتفاء في توضيحها بعنوان «الفلسفية».

ولكي يتّضح الفرق بين المعقولات الأُولى والمعقولات الفلسفيّة لابّد من التعمّق أكثر في كيفيّة حصولها:

قلنا سابقاً انّ وجود أيّ مفهوم كلي يكون مسبوقاً بإدراك جزئيّ وشخصيّ، أي لايصبح الإنسان مستعدّاً لإدراك المفهوم الكلي إلاّبعد إدراكه للمصداق الجزئيّ، سواء أدرك هذا المصداق الجزئيّ بوساطة الحواسّ الظاهريّة أم بوساطة الحواسّ الباطنيّة والمشاهدات الحضوريّة، إذن عندما تظفر النفس (أنا المدرك) بعلم جزئيّ بشيء خاصّ فإنّ ذلك ينعكس في مرتبة من الذهن بشكل مفهوم كلّي يختلف عن الإدراك الجزئيّ ولا يحكي عن شيء خاصّ بصورة منحصرة بل يكون قابلاً للانطباق على أفراد غيرمحدودة.مثلاً بعد ان نعرف عدداً من أفراد الانسان يصوغ ذهنُنا مفهوماً كلّياً لايعكس فرداً خاصّاً من الانسان بل يقبل الانطباق على أفراد بغير نهاية و بخصائص ومشخّصات متنوّعة وفي مختلف

الأزمنة والأمكنة، ونستطيع أن نشبّه هذا اللون من المفاهيم الكلّية بـ «القالب الخالي» حيث ينطبق على المدركات الجزئيّة بصورة متساوية، وهو يعيّن فقط حدودها، ومن هنا قالوا: «الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي»، وهي لا تقتضي الوجود أو العدم، ولا الوحدة أو الكثرة، ولابقيّة الأمور المتقابلة، ويسمّى هذا اللون من المعقولات بالمفاهيم الماهويّة أو المعقولات الأولى.

ولاينتهي نشاط الذهن في صياغة المفاهيم من المدركات الجزئيّة والشخصيّة عند هذا الحدّ، بل يستطيع الذهن أن يصوغ مفهوماً لذات «الوجود» من دون أن يجعل له حدّاً، وهو مفهوم «الوجود»، ويستطيع أيضاً أن يصوغ مفاهيم لعلاقات الموجودات وشؤونها دون أن ياخذ بعين الاعتبار حدودها الماهويّة، مثل العليّة والمعلولية، الوجوب والإمكان و...، بل يستطيع أن يعكس اللاوجود أو فقدان الصفة الوجودية بصورة مفهوم عدميّ، مثل مفهوم الاحتياج، الانتهاء و... وهذه المفاهيم ونظائرها-ممّا ينتزع بعضه بوساطة البعض الآخر-تشكّل «المعقولات الفلسفيّة».

والفرق الأساسيّ بينها وبين المفاهيم الماهويّة هو أنّ المفاهيم الماهويّة مبيّنة لحدود الموجودات، أمّا المفاهيم الفلسفيّة فهي تبيّن انحاء الوجود وأطواره بغضّ النظر عن الحدود الماهويّة للموجودات. ووجود هاتين الفئتين من المفاهيم منوط بلونين من العمل الذهنيّ.

واهمُّ فرق بينهما في كيفيّة الوجود هو أنّ حصول المفاهيم الماهوّية ليس مشروطاً إلاّ بتقدّم إدراك جزئيّ واحد أوأكثر من ذلك، أمّا حصول المفاهيم الفلسفيّة فهو –علاوة على الشرط المذكور– محتاج إلى تحليل ذهنيّ خاصّ يتمُّ عادةً نتيجةً لمقارنة

معلومين حضور يين او نحوين من الوجود العينيّ ببعضهما.

كما يحدث في مقارنة النفس بحالاتها التي تعرض عليها حيث تُعِدُّ الذهنَ لإدراك مفهوم الاستقلال والاحتياج، ثمّ مفهوم الجوهر والعرض، ولو لم تتمّ هذه المقارنة لما وجدت مثل هذه المفاهيم حتّى لو تكررّت الإدراكات الجزئيّة مئات المرّات، ولهذا كانت المفاهيم الفلسفيّة «مزدوجة» مثل: الواجب والممكن، العلّة والمعلول، الواحد والكثير، بالقوّة و بالفعل، المجرّد والمادّي، الثابت والسيّال و...، فكلّ زوج من هذه يرتبط بتقسيم خاصّ للموجود المطلق الذي هو موضوع الفلسفة.

واخيراً فهناك لون آخر من النشاط الذهنيّ يجري على المفاهيم الذهنيّة من حيث كونها مفاهيم ذهنيّة، لامن جهة أنّها مرآة للخارج، اي أنّ الذهن يلاحظ المفهوم بشكل مستقلّ (لابصورة مرآة) ثمّ ينتزع مفاهيم من قبيل التصوّر، الكلّى، الجنس، النوع... وهذه هي المفاهيم المنطقيّة.

هذه الفئة من المفاهيم -كما أشرنا إلى ذلك من قبل- متميّزة تماماً، ومجال البحث فيها أيضاً معيّن بدقّة، حيث يبحث عنها في علم المنطق فقط، وكلّ بحث منطقيّ فهو يقتصر على دراسة هذه المفاهيم، وعلى هذا فإذا تطرّق الحديث فى علم المنطق الى مفاهيم أُخرى كالمفاهيم الماهويّة او الفلسفيّة فهو حديث استطرادىّ وتطفّليّ وعلى سبيل العارية، كما إذا بحث في علوم أُخرى عن هذه المفاهيم المنطقيّة فإنّه سيكون بحثاً منطقيّاً قد جيء به هنا على سبيل العارية لمناسبةٍ ما.

ولكن مثل هذه الملازمة الواضحة ذات الطرفين لايمكن الظفر بها في سائر المفاهيم بصورة دقيقة لأنّ بعض المفاهيم

الانتزاعيّة متاخمة للمفاهيم الماهويّة إلى الحدّ الذي يشتبه الأمر على أصحاب النظر أنفسهم، من قبيل «الكلّ،الجزء»، «المساواة أو الكبر أو الصغر» ممّا يبدو لأوّل وهلة أنّه مأخوذ من المدركات الحسيّة، بينما الحسّ لايستطيع أن يدرك سوى اللون او الشكل أو سائر الخواصّ المحسوسة للجسم، و نحن لا نملك أيّ حسّ لإدراك مثل هذه المعاني، وحتّى مفهوم المادّة والطاقة فإننّا لانحصل عليه بصورة مباشرة عن طريق الحواسّ.

ومن ناحية أُخرى فإنّه لم يعيَّن حدّ دقيق للفلسفة والعلوم المختلفة بحيث يكون مورد اتّفاق جميع الفلاسفة والعلماء، وإنّما استمرّت الخلافات حول الفلسفة الأُولى (الميتافيزيقيا) أهي تشمل بحث معرفة اللّه، ومعرفة المعاد وما من هذا القبيل أم أنّ كلّ واحد من هذه المواضيع علم مستقلّ، ولو انّه يشارك الفلسفة الأُولى في الأُسلوب.

كما أنّ الخلاف قائم في أنّ علم الاخلاق وعلم الجمال وعلم النفس أهي من العلوم الفلسفيّة أم لا! والعلوم (بالمعنى العامّ) أيكون تصنيفها على أساس أساليب البحث أم حسب الموضوعات ام على أساس الغايات والنتائج؟

والشيءالوحيد الذي يمكن التأكيد عليه بشكل قاطع هو انّ أكثر المعقولات الفلسفيّة كلّية ممّا لا اختصاص له بنوع معيّن من الموجودات يبحث عنه في الفلسفة الأُولى، وهي نفس تلك المسائل التي سمّيت منذ الأزمان الغابرة بـ «الأُمور العامّة».

وأمّا التعيين الدقيق لمنطقة نفوذ الفلسفة والعلوم وتعيين محلّ البحث من المعقولات الفلسفيّة الخاصّة فذلك يتوقّف على كيفيّة تعريفنا للفلسفة والعلم وإلى حدّ تتّسع دائرة كلّ منهما، فمثلاً إذا

كانت حدود العلم منحصرة بالمفاهيم التجريبيّة غير الانتزاعيّة فستصبح كلّ هذه المفاهيم متعلّقة بالفلسفة، وحينئذ تغدو كلّ فئة من المفاهيم الانتزاعيّة الخاصّة متعلّقة بفلسفة خاصّة، أو فليجعل لها مثل الرياضيّات علم خاصّ (يكون برزخاً بين الفلسفة والعلوم التجريبيّة).

ونرى من اللازم علينا هنا أن ننبّه على ملاحظة تتلخّص في أنّه على الرغم من هذا الإبهام الحاصل في تعيين الحدّ الدقيق بين المفاهيم الماهويّة والفلسفيّة فإنّه لايوجد أيُّ غموض في تعيين الحدّ للمفاهيم المنطقيّة (ولهذا لايوجد تفسير يمكن قبوله لألحاق البحوث الفلسفية بالبحوث المنطقية) أو بالعكس، ولكنّه مع الأسف الشديد قد تورّط في هذا الاشتباه عدّة من الفلاسفة الغربيّين ولاسيّما منذ عصر «هيجل» فما بعد، فبدا الاضطراب والحيرة في فلسفتهم، ونحن لانستطيع في هذا المجال المحدود ان نشبع هذه الأُمور تحقيقاً.

المحاضرة الحادية عشرة

مقدّمة:

بعد أن أثبتنا أنّ وسائل معرفة الانسان ليست منحصرة بالحسّ وإنّما لابدّ من عدّ العقل وسيلة أُخرى للمعرفة نواجه هذا السؤال:

أيكون عمل العقل تجريد وتعميم الإدراكات الحسيّة فقط، ام أنّ له إدراكاً مستقّلاً؟

و بعبارة أُخرى: ماهو الأصل في المعرفة؟ أهو الحسّ أم العقل له أصالة ايضاً؟

عادةً ينقسم الفلاسفة في الجواب على هذا السؤال إلى فئتين هما: «أصحاب أصالة الحسّ» أو «الحسّيون»، و«أصحاب أصالة العقل» أو «العقليّون».

ولكن هذا التقسيم يتمّ أحياناً حول محور قيمة الإدراكات، فيسمّى الأشخاص الذين يعتبرون المعرفة الحسّية أكثر قيمة بـ «الحسّيين»، و الأشخـــاص الذين يولون الإدراكات العقليّة قيمة أعظم بـ «العقليّين»[1].

أمّا المسألة الأُولى فيقال في تفصيلها احياناً: ان الأصل في التصوّرات هو الحسّ، وكلّ التصورات العقليّة (الكلّية) تنتهي إلى تصوّرات حسّية، ولكنّه في الإدراكات التصديقيّة تكون للعقل أصالة أيضاً

و بعبارة أُخرى:

فإنّهم يقولون بأصالة الحسّ في التصوّرات ولكنّهم يقسّمون

١ــ و يوجد لأصالة العقل اصطلاح آخر حيث يستعمل في مقابل أصالة الذوق والشهود العرفانيّ.

التصديقات إلى مجموعتين:

إحداهما «تجريبيّة»، والأُخرى «تعقّلية»، ويخصّون كلّاً منهما بمنطقة نفوذ معيّنة.

فالفلاسفة القائلون بأصالة التجربة ويكون التصديقات العقلية تابعة للتجربة أيضاً فإنّهم يسمّون بـ«التجريبيّين».

أمّا الفلاسفة القائلون باصالة للعقل في مجاله الخاصّ به فيطلق عليهم اسم «التعقليّين».

وكذا يقال في تفصيل المسألة الثانية بأنّ القيمة تكون للحسّ والتجربة في الأُمور الماديّة والطبيعيّة، وللعقل في الأُمور المتعلّقة بماوراء الطبيعة.

ولا يفوتنا أن ننبّه هنا الى أنَّ للفلاسفة الذين يسمّون بـ« العقليّين» و «التعقّليين» آراء ونظريات مختلفة، ولهذا يجب دراسة كلّ نظريّة منها على حدة، ولكي لايطول البحث فقد اصطفينا للدراسة ثلاثة نماذج من القائلين بأصالة العقل في التصوّرات ثمّ ننتقل إلى دراسة نظريّات الحسيّين.

أصالة العقل في التصوّرات

نظريّة افلاطون:

أشرنا في المحاضرة السابعة إلى أنّ إدراك الكلّيات في رأي افلاطون هو عبارة عن تذكّر الإدراكات التي ظفرت بها روح الإنسان قبل التعلّق بالبدن وذلك عند ما كانت تعيش مع الحقائق المجرّدة.

وحسب هذه النظريّة لايكون للإدراكات الحسيّة أيُّ تأثير في ظهور المفاهيم العقليّة، بل أقصى ماينسب عندئذ للحسّ من تاثير هوأنّه يُعِدّ النفس لتذكّر الإدراكات العقليّة، وعلى هذا يصبح العقل

مستقلاً ومستغنياً عن الحسّ في إدراك التصوّرات الكلّية، وإن كان محتاجاً للحسّ في تذكّرها.

إنّ قبول نظرية افلاطون يتوقّف على التسليم بعدّة أُمور أُخرى:

أحدها: أنّ كلّ ماهيّة تتحقّق في هذا العالم المادّي لها فرد مجرد في عالم ماوراء الطبيعة يتمتّع بجميع كمالات تلك الماهيّة، وكلّ فرد من الافراد المادّية إنّما هو ظلّ لذلك الفرد المجرّد و يكتسب منه كمالاته دون أن ينقص منه شيء، ولهذا يطلق على ذلك الفرد المجرّد اسم «ربّ النوع» للأفراد المادّية[1].

الثاني: انّ روح الإنسان قد كان موجوداً في عالم فوق عالم الطبيعة قبل تعلّقه بالبدن.

الثالث: انّ روح الانسان قد شاهد وأدرك الحقائق المجرّدة فى ذلك العالم.

الرابع: انّ الإدراكات الحسيّة التي تحصل بوساطة الأجهزة الحسيّة تُعِدُّ النفس لتتذكّر المعلومات السابقة.

وعلى اساس هذه المقدّمات فقد اعتقد أفلاطون بانّ إدراك الكلّيات وتصوُّر المفاهيم العقليّة إنّما هو تذكّر الإدراكات التي كانت تتمتّع بها الروح الإنسانيّة بالنسبة للحقائق المجرّدة (المُثُل) و ذلك قبل تعلّقها بالبدن.

و لكن هذه الأُمور الأربعة قابلة للمناقشة، و على فرض أنّها صحيحة فنحن لانستطيع أيضاً أن نعدَّ تذكّر الإدراكات السابقة نفسَ التصوّرات الكليّة، و ذلك لأنّ إدراك الروح ــحسب

١ــ إنّ أرباب الأنواع هي «مُثُل» أفلاطون التي تكون مجرّدة تماماً وليس لها أيّة صفة مادّية من قبيل الامتداد واللون وغيرهما، و يجب أن لا تختلط هذه بالموجودات المثاليّة والبرزخية التي لها صفات مشتركة مع المادّيات.

الفرض- لكلّ واحدة من الحقائق المجرّدة إنّما كان إدراكاً شخصيّاً لموجود عينيّ متميّز، و مجرّدُ أن يكون ذلك الموجود متمتّعاً بكمالات جميع أفراد النوع لايوجب أن نعتبر إدراكه إدراكاً للكلّي بالنسبة إلى النوع، لانّ معنى الإدراك الكلّي هو أنّ الذهن يدرك قالباً مفهوميّاً يقبل الانطباق على كلّ واحد من الأفراد، و من الواضح أنّ إدراك حقيقة مجرّدة تتمتّع بكمالات جميع افراد النوع لايقبل الانطباق على كلّ فرد من افراد ذلك النوع.

إذن لايمكن اعتبار مثل هذا الإدراك إدراكاً كلّياً و مفهوماً عقليّاً للأنواع المادّية.

و من الضروريّ أن نذكر بأنّ نظرية افلاطون لايمكن تطبيقها إلاّ في المفاهيم الماهويّة، و لايمكن الاستفادة منها في المفاهيم الفلسفيّة و المنطقيّة (المعقولات الثانية) أبداً.

نظريّة ديكارت:

يقسمّ ديكارت التصوّرات إلى ثلاث فئات:

١- التصوّرات التي تحصل عن طريق الحواسّ، من قبيل اللون و الطعم و... و تسمّى هذه بـ«التصوّرات العارضة»[١].

٢- التصوّرات الحاصلة من تركيب تصوّرات أُخرى مثل تصوّر فرس ذي أجنحة، وتسمّى هذه بـ«التصوّرات الجعليّة»[٢]

٣- التصوّرات التي أودعها اللّه في طبيعة عقولنا، ولا دخل للحسّ والتجربة فيها من قبيل تصور اللّه (الكامل المطلق) والنفس والامتداد، و كذا مفاهيم العدد و الشكل والحركة والزمان،

---

١ - Ideas adventitious
٢ - Ideas factitious

وتسمّى هذه بـ«التصوّرات الفطريّة»[1]. و من هنا فقد إعتبر ديكارت من «اصحاب أصالة العقل الفطريّ».

و قد اشكل عليه معاصروه بأنّ هذه التصوّرات لو كانت فطريّة للزم ان يكون الأطفال متمتّعين بها، و لكن ديكارت كتب في جوابهم:

ليس المقصود من كونها فطريّة هو أنّها موجودة فينا «بالفعل» منذ بداية وجودنا، وإنّما المقصود هو أنّها موجودة فينا «بالقوّة» و يمكن أن تتحوّل إلى الفعليّة من دون أن يؤثّر الحسّ فيها، كما يقال: «إنّ بعض الأشخاص كريم بطبيعته» فإنّ هذا لايعني أنّه كان مستغرقاً في العطاء والجود منذ ولادته.

ثم جاء بعده «ليبنتس» و شبّه الإدراك الفطريّ بالصورة الواقعة على عدسة الكامرا ولكنّها لم تظهر بعدُ.

وأضاف بانّ ظهور الإدراكات الفطريّة وانتقالها إلى الفعليّة يتوقّف على التجربة.

وقد كانت نظريّة ديكارت تبدو أنّها تشبه نظريّة أفلاطون في البدء[2] و لكنّها بهذا التفسير تقترب نحو نظريّة أرسطو (العقل الهيولانيّ)، ولو أنّ ديكارت قَبِل تأثير الحسّ والتجربة على أساس أنّها العامل لانتقال الإدراكات الفطريّة إلى الفعليّة لم يصبح هدف هجوم التجربيين.[3]

١- Idea Innate

٢- كتب ديكارت في القسم الخامس من كتابه «التأملات»: «لست اظنّ أنّني أتعلّم شيئاً جديداً، وإنّما أنا أتذكّر ذلك الشيء الذي كنت أعلمه من قبل، أي انّني ألتفت إلى اشياء في ذهني لم أكن ملتفتاً إليها سابقاً».

٣- ليرجع من يشاء إلى الفصل الاوّل من كتاب جون لوك «التحقيق في الفهم البشريّ».

نظريّة كانت:

يعتقد «كانْت» بأنّ المعرفة مركّبة من عنصرين: مادّة المعرفة الناشئة من متعلّق المعرفة و هي تحصل بوساطة الحواسّ، و تكون متأخرة عن التجربة[١]، وصورة المعرفة التي هي من لوازم الفاعل للمعرفة (الذهن)، و ليس لها وجود خارجيّ.

و تنقسم صورة المعرفة ـــ التي هي من طبيعة الذهن و متقدّمة على التجربة[٢]ـــ إلى فئتين: صورة الحسّاسيّة، و صورة الفاهمة.

فلكل معرفة تجربيّة خاصّة قيدٌ زمانيّ و مكانيّ، و لكنّ الزمان والمكان لايعرفان عن طريق الحسّ والتجربة، وإنّما هما من صور الحسّاسية «المتقدّمة» و منهما يأتي موضوع العلوم الرياضيّة: فموضوع علم الهندسة هو (الامتداد) من المكان، و موضوع علم الحساب (العدد) من الزمان!

و لكلّ حكم كمية و كيفية و نسبة و جهة، و لكلٍ من هذه الأربعة ثلاثة اشكال فيصبح المجموع اثنتي عشرة مقولة.

ولمّا كانت هذه المقولات غير حاصله عن طريق الحسّ والتجربة فهي إذن من لوازم الذهن ذاته، و من صور الفاهمة «المتقدّمة».

---

١ - Apostoriori

٢ - Apriori

	جدول الاحكام	جدول المقولات	المثال
من حيث الكم	كلّية	وحدة	كلّ الناس يموتون
	جزئيّة	كثرة	بعض الناس فلاسفة
	شخصيّة	جملة	سقراط حكيم
من حيث الكيف	موجبة	إثبات	الإنسان يموت
	سالبة	سلب	ليست النفس بميّتة
	معدولة	حدّ	النفس لامادّية
من حيث النسبة	حمليّة	جوهر	اللّه عادل
	شرطيّة (متّصلة)	علّية	إذا كان اللّه عادلاً فإنّه يعاقب الأشرار
	شرطيّة منفصلة	تبادل	اليونان أو الرومان هم أعظم شعب في العصر القديم
من حيث الجهة	احتماليّة	إمكان	السيّارات قد تكون مأهولة
	حتميّة	وجود	الارض كرويّة
	يقينيّة	ضرورة	من الضروريّ أن يكون الله عادلاً

و يعتقد «كانْت» أن نشاط العقل النظريّ لابدّ أن يحدّد بمنطقة نفوذ التجربة (العلوم)، ولكن عقلنا يحلّق عالياً و يريد أن يُصدر حكمه فيما وراء التجربة أيضاً، ومن هنا فهو يتصوّر ثلاثة أُسس «متقدّمة» لجميع الإدراكات التجريبيّة، وهي عبارة عن: النفس، العالم، اللّه. وهو يسمّيها بـ «المفاهيم العقليّة المتقدّمة».

إذن يعتبر «كانْت» هذه المفاهيم ذهنيّة، اي انّها تحصل بدون تدخّل الحسّ والتجربة و بصورة «متقدّمة»: المكان، الزمان، الوحدة، الكثرة، التماميّة، الإثبات، النفي، الحدّ، الجوهر، العلّة، التبادل، الإمكان، الوجود، الضرورة، النفس، العالم، اللّه. وعلى هذا فهو قائل بلون من «اصالة العقل» في التصوّرات، وذلك في مقابل القائلين بـ «اصالة الحسّ».

وتوجد إشكالات كثيرة على نظريّة «كانْت»، وليس من الميسور لنا استعراضها جميعاً في هذا المجال، ونكتفي بذكر بعض الملاحظات فقط:

١ــ يتّضح لنا من التأمّل في جدول المقولات أنّ «كانْت» قد تكلّف كثيراً في تنظيمها،[1] كما نلاحظ ذلك في جعله مفهوم «التماميّة» إلى جانب مفهومَي الوحدة والكثرة، ومفهوم «الحدّ» إلى جاذب الإثبات والنفي، ومفهوم «التبادل» إلى جانب الجوهر والعلّة.

٢ــ ليس صحيحاً استنباط مقولة (الجوهر) من القضيّة

١ــ كأنَّ كانْت لم يستطع صياغة صورة ثالثة للزمان والمكان لكي يكون جهاز المفاهيم المتقدّمة أكثر انسجاماً!

الحمليّة. وفي هذا المثال (اللّه عادل) لايمكن أعتبار «اللّه» جوهراً وقد عرض عليه «العدل».

٣ــ إنّ الكليّة والجزئيّة من المعقولات الثانية المنطقيّة المتعلّقة بعلم المنطق، امّا الوحدة والكثرة والضرورة والإمكان والجوهر والعلّة وما إليها فهي من المعقولات الفلسفيّة المتعلّقة بالفلسفة الأُولى (الميتافيزيقيا)، ولايمكن جعل الفئتين مشمولتين لحكم واحد، كما انّه لايمكن استنباط المفاهيم الفلسفيّة (من قبيل الوحده والكثرة) من المفاهيم المنطقيّة (من قبيل الكلّية والجزئيّة)، وهو ماوقع فيه «كانْت» من الخلط بين هاتين الفئتين من المعقولات.

٤ــ إذا كانت مفاهيم العقل المتقدّمة (النفس، العلم، اللّه) من لوازم الذهن فإنّه لايمكن اعتبار البحث عنها خارجاً عن نطاق العقل، كما أنّ حلّ المسائل الرياضيّة ليس خارجاً عن طاقة العقل، فى نفس الوقت الذى ليست هي بحاجة إلى التجربة باعترافه هو، وإذ لم تكن من لوازم الذهن فلابدّ من بيان كيفية ظهورها، وتفسير سبب تسميتها بـ «المتقدمة»، ولايوجد تفسير مقبول لهذا الموضوع.

٥ــ إذا فرضنا أنّه يمكن الحصول على موضوعات للمعارف الحقيقيّة الرياضيّة من صور الحسّاسيّة (الزمان والمكان)، فلابدّ أنّه يمكن أيضاً الحصول على موضوعات للمسائل الفلسفيّة من صور الفاهمة (من قبيل الجوهر، العلّة، الوجود، الضرورة و...) ثمّ إثبات أحكام تتمتّع بقيمة تعادل قيمة الأحكام الرياضيّة، بينما «كانْت» لايعترف بمثل هذه القيمة للأحكام الفلسفيّة، وهو يسمّيها بـ «الجدليّة الطرفين»، و يعدّ محاولة العقل النظريّ لحلّ المسائل

الميتافيز يقيّة عقيمة وعابثة، وهو يسمّيها بـ « الديالكتيك » إمعانا في السخريّة والتحقير.

٦ــ لوكانت « العلّة » مفهوماً ذهنيّاً لامصداق له في الخارج لما تيسر لنا إثبات الوجود الخارجيّ الطبيعيّ، لأنّ ماندركه ليس إلاّ صورنا الادراكيّة، و بفضل أصل العلّية فقط نحن نستطيع إثبات وجود الأشياء العينيّة المؤثّرة في حصول الصور الإدراكيّة، أمّا إذا لم نسلّم بوجود العلّية في الخارج، واعتبرناها من خواصّ الذهن فكيف نستطيع ان نقول بأنّ بين الإدراكات الذهنيّة والأشياء العينيّة تأثيراً وعلّية في صميم الواقع، وعن طريق العلم بالمعلول ــ (الصور الإدراكيّة) يحصل لنا علم بالعلّة (العالم الخارجيّ)؟!

٧ــ إنّ المفاهيم الفلسفيّة التي لم تأت عن طريق الحسّ والتجربة غير منحصرة بماذكره « كانْت »، ولايوجد مجال لسائر المعقولات الثانية في جهـاز المفاهيم « المتقدّمة » لـ « كانْت ».

المحاضرة الثانية عشرة

مقدّمة:

ابتدأ السوفسطائيّون بطرح مسألة أصالة الحسّ في اليونان القديمة، ثمّ أخذ ابيقور على عاتقه أن يبيّن ذلك فلسفيّاً، و نقلت عنه جملة مشهورة هي:

«لايوجد شيء في العقل إلاّ إذا كان قدوجد في الحسّ قبل ذلك». و في أواخر القرون الوسطى اتّجه «و يليام الاُكاميّ» نحو أصالة الحسّ، و لحق به في العصور الحديثة كلٌّ من «هابس» و «غاساندي» ثمّ «جون لوك» و «كندياك» و نالت رواجاً أكبر بصورة تدريجية حتّى انتهى الأمر إلى ظهور المذهب الوضعيّ.

و كان جون لوك الفيلسوف الإنجليزيّ التجريبيّ[1] أوّل شخص تناول مسائل المعرفة بالبحث والدراسة بصورة مباشرة، و قد كتب في مدّة تناهز العشرين عاماً كتابه المعروف (التحقيق في الفهم البشريّ) و قد خصّص الفصل الأوّل منه لنقد نظريّة «الأفكار الفطريّة» وردّ «ديكارت»، ثمّ تناول في الفصول الأخرى بيان كيفية ظهور التصوّرات و التصديقات.

و كان يعتبر التجربة الحسيّه منشأ جميع المعارف، و لكنّه كان يوسّع هذا المفهوم ليشمل التجربة الباطنيّة (= المراقبة الداخلية)[2] ايضاً.

امّا كندياك فقد كان يعدّ الحسّ الظاهريّ المنشأ الأصليّ للمعرفة، و هو يقبل التجربة الباطنيّة على أساس أنّها إحساس

---

١ – Empirist
٢ – Reflexion

متعلّق بإحساس آخر، و يعترف كلٌّ من هذين بوجود ماوراء الطبيعة و يقولان بصحّة الاستدلال العقليّ لإثبات وجود اللّه، و في الواقع فإنّهما يعتبران «منشأ» المعرفة منحصراً بالتجربة الحسيّة، و لكنّهما لايحصران ـ في النتيجة ـ مجال المعرفة في حدود التجربة الحسيّة، و يعتقدان بأنّ العقل بما يكتسبه من الحسّ من مدد يستطيع أن يصل إلىٰ معرفة وجود ماوراء الطبيعة و أن يقدّم دليلاً لإثبات ذلك.

و لأصحاب أصالة الحسّ أيضاً نظريّات مختلفة، و نحن نتناول أوّلاً بالبحث نظريّة «جون لوك» لأنّها أشهر من البقيّة و أكثر اعتدالا، ثم نشير إلى نظريّة «كندياك» التي تعتبر أكثر إفراطا من سابقتها، و بعد ذلك نمرّ بصورة سريعة على نظريّتي «باركلي» و «هيوم» في التصوّرات.

أصالة الحسّ في التصوّرات

نظريّة جون لوك :

يعتقد جون لوك أنّ ذهن الإنسان في بدء وجوده يشبه صفحة بيضاء لم يخطّ فيها شيء ثم، تأتي التجارب الظاهريّة و الباطنيّة لتوجد فيه التصوّرات البسيطة، و بعد ذلك يقوم الذهن بالتحليل و التركيب و المقارنة و التجريد و التعميم للمعطَيات الحسّية، و بهذه الصورة فهو ينتزع مفاهيم جديدة، ولو لم تكن هذه المعطَيات الحسيّة لم تحصل هذه المفاهيم للعقل.

و التصوّرات البسيطة: إمّا أن تحصل عن طريق الحسّ الظاهريّ و تتعلّق حينئذ بالكيفيات الأوّلية للأجسام كالامتداد و الحركة، أو بالكيفيات الثانويّة لها كاللون و الطعم و الرائحة، وامّا ان تحصل عن طريق الحسّ باطنّي (المشاهدة الداخليّة) و

تتعلّق عندئذ بأفعال النفس و قواها، كتصوّر الحافظة و الإرادة، و إمّا أن تحصل عن طريق تعاون الحسّ الظاهريّ و الباطنيّ كتصوّر اللذّة و الألم و الوجود و الوحدة والعدد.

ثمّ تأتي التصوّرات الأكثر تعقيداً من التصوّرات البسيطة كتصوّر الجوهر و النسبة الذي يشمل ايضاً تصوّر العلّية و الغائيّة فمثلاً عندما نحسّ في شيءثقل الوزن و النعومة و البرودة و اللون الرماديّ فإنّنا نسميّ التصوّر المركب من جميع هذه الأمور بـ«جوهرالرصا ص».

و من المقارنة بين شيئين توجد الإضافات المختلفة من قبيل الكبر و الصغر، الأبوّة و البنوّة. أمّا مفهوم العلّة و المعلول فهو من الإضافات التي تحصل نتيجة المقارنة بين حادثتين تحدثان متعاقبتين بشكل منتظم.

و هو يرى أنّ الحسّ الظاهريّ و الباطنيّ غير كاف لوجود التصوّرات المركّبة، و يعتقد أنّ قوّة الفاهمة ايضاً تؤثر في وجودها، و بمساعدة هذه القوّة نحن نفهم انّ الكيفيات التي تقبل التغيير تحتاج إلى شيءينسب إليه هذا التغيير و هو «الجوهر»، كذا نفهم انّ التعاقب المنتظم لظاهرتين لايمكن أن يكون بدون رابطة العليّة.

و الواقع أنّ جون لوك قد وفّق إلى حدٍّ بعيد في ردّ نظريّة «الأفكار الفطريّة» لديكارت (و ذلك حسب ظاهر كلام ديكارت و بغضّ النظر عن جوابه للاعتراضات الموجّهة إليه).

و ادّعاؤه المبنيّ على أنّ ذهن الإنسان ليس فيه ايّ تصوّر بالفعل منذ البداية يمكن قبوله أيضاً.[1]

١ــ يمكن أن يفهم هذا الموضوع من الآية (٧٨)ــ سورة النحل: **(والله أخرجكم من**

ولكن هذا لايردّ نظريّة (العقل الهيولانيّ) أي الاستعداد الخاصّ للذهن الإنسانيّ لإدراك المعاني العقليّة(كماذكر ذلك ارسطو)، بل لايمكنه حتّى نفي وجود هذه المفاهيم في أعماق الذهن و العلم اللاشعوريّ بها (كما يحصل ذلك في الصورة المنعكسة في عدسة الكاميرا و لم تظهر بعدُ، أوفي الخطوط الموجودة في الأحجار القيّمة التي لم تمسّها يد ثمّ تظهر بعد التصفية و الصقل، كما مثّل به ليبنتس).

و من جهة أُخرىٰ فإنّه لايوجد معيار واضح لتقسيم كيفيّات الأجسام و خواصّها إلى «الأوّلية» و «الثانويّة» (كمافعل ديكارت) مع إنكاركون تصوّر الكيفيات الأوّليّة أمراً فطريّاً.

و كذا لايمكن قبول الادّعاء المتضمّن كون المفاهيم التي هي من قبيل الوجود و الوحدة ناشئة من تعاون الحسّ الظاهريّ و الباطنيّ، و يبدوأنّ جون لوك لمّا لم يستطع أن ينسب وجود هذه المفاهيم إلىٰ أيةواحدة من الحواسّ الظاهريّة و الباطنيّة فقد لجأ لاعتبارها معلولة التعاون بين الحسّ الظاهريّ و الباطنيّ!

و ليس من الصحيح أيضاً اعتبار مفهوم الكبر و الصغر و سائر الإضافات و النسب من المركّبات، و لعلّه لهذا السبب اعتبر «جون لوك»في الطبعة الرابعة من كتابه هذه المفاهيم «عِدلاً» و «قسيماً» للتصوّرات المركّبة لا «قسماً» لها.[١]

بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئاً و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفئدة لعلّكم تشكرون).

١ــ قسّم جون لوك في الطبعة الأُولى من كتابه التصوّرات المركّبة إلىٰ ثلاثة أقسام (الجواهر، الحالات، الإضافات)، و لكنّه في الطبعة الرابعة منه نظم التصوّرات بهذه الصورة: التصوّرات البسيطة، التصوّرات المركّبة، الإضافات، التصوّرات الكليّة.

و الاهمّ من ذلك هوأنه يعتبر العليّة من قبيل الإضافة و النسبة التي تحصل من ملاحظة تعاقب ظاهرتين بصورة منتظمة، بينما مفهوم العليّة يحكي عن التأثير العينيّ و الخارجيّ لموجودٍ ما في ظهور موجود آخر. صحيح انّ بين عنواني «العلّة» و «المعلول» تضايفاً، كمايوجد التضايف بين «العالم» و المعلوم»، «القادر» و «المقدور» و سائر المفاهيم المتضايفة، و لكنّ الحديث في أنّنا من أين عرفنا حقيقة التأثير و التأثّر الخارجيّ بين شيئين، و بأيّة قوة انتزعنا مفهوم العلّة و المعلول، حتّى يصل الدور إلى النسبة بين هذين المفهومين. يبدوأنّ جون لوك يريد إلقاء معرفة حقيقة العليّة على عاتق قوّة الفاهمة، و لهذا فقد عدّ وجودها ضروريّاً لظهور التصوّرات المركّبة، و لكنّنا نعلم- من جهة أُخرى-أنّ هذا معناه الاعتراف بأصالة العقل!

نظريّة كندياك:[١]

إنّ أوّل فيلسوف فرنسيّ قَبِل نظريّة أصالة الحسّ هوكندياك، و قد خطا خطوة أوسع من جون لوك، فاعتبر التجربة منحصرة في الإحساس الظاهريّ، و حتّى وجودقوى النفس و أفعالها كالحافظة و الإرادة فقد اعتبرها معلولة للإحساس الظاهريّ، و لهذا لم يشعر بحاجه إلى لون آخر من التجربه يتعلق بقوى النفس و افعالها، و على العكس من جون لوك الذي كان يعتبر الإدراك ممكناً للجسم، فقد اعتقد كندياك بأنّ الروح المجرّد فقط هو الذي يستطيع التفكير و

١- Condillac

الإحساس، وعدّ الأجهزه الحسيّة «عللاً إعدادية»[١] للإحساس فحسب.

و كان يعتقد كندياك بأنّ الحسّ الظاهريّ وحده يستطيع أن يكون منشأ ظهور الإدراكات و القوىٰ النفسانيّة: فبقاء الإحساس إلىٰ زمان ظهور الإحساس الجديد يكوّن لنا الحافظة؛ .و التفات النفس إلى هذين يكون قوّة المقارنة؛ و إدراك جهات الاشتراك و الامتياز بينهما يكوّن الحكم الإيجابيّ و السلبيّ؛ و تكرار المقارنة و الحكم يوجد الاستدلال، و كذا خاطرة الإحساس المطبوع توجد الرغبة، والرغبة الغالبة توجد الإرادة. إذن جميع أنواع القوىٰ النفسانيّة و افعالها و ليد الإحساسات الظاهريّة، و كلّ الحياة النفسيّة إنمّا هي إحساس قد تغيّر شكله!

فالقسم الأساسيّ من نظريّة كندياك الذي هو موافق لنظريّة جون لوك توجّه إليه نفس الإشكالات الموجّهة إلى نظريّة لوك .

و الاختلاف الأصليّ بين هاتين النظريّتين يمكن تلخيصه في نقطتين:

إحداهما تجرّد الإدراك ، والأخرى إنكار قوى النفس وأفعالها، و إعادة هذه إلىٰ الإحساسات الظاهريّة و العادات الحاصلة من تكرارها.

أمّا تجرّد الإدراكات فهو مورد تأييدنا، وسوف يأتي توضيحه في المحاضرات القادمة بإذن اللّه تعالىٰ، و امّا إعادة كلّ الحياة النفسيّة إلى الإدراك الحسيّ مع تغيير شكله فهو ادّعاء مثير للاستغراب، و الحدّ الاقصى هو أنّه يمكن قبول الإحساس

١ـ Cause Occasionlle

الظاهريّ بعنوان كونه شرطاً و أرضيّة لتحقّق بعض الأفعال و الانفعالات النفسيّة و ليس مولّداً لها، فضلاً عن اعتباره مولّداً لقوى النفس ذاتها! و أفضل تفسير يمكن أن يقدّم في هذا المجال ليرفع الغرابة عن ذلك هو أنّه أراد إعادة جميع الشؤون النفسيّة إلى أمر واحد بحيث يتناسب مع وحدة النفس و بساطتها، و ذلك هو «الإحساس». و لكنّ الحقيقة أنّه لايمكن بأيّ وجه من الوجوه إنكار الاختلاف الواضح بين قوى النفس و أفعالها و انفعالاتها المتنوّعة، والتعلّل بأنّ هذا جمع بين بساطة النفس و تعدّد قواها و شؤونها لايصلح عذراً لمثل هذه التكلّفات، و إنّما الحلّ يتمّ عن طريق معرفة مراتب النفس، تلك السبيل التي سلكها الفيلسوف الإسلاميّ الكبير صدر المتألهين الشيرازيّ و حقّق فيها نجاحاً باهراً.

و نذكّر في هذا المجال بانّ إنكار تجرّد الإدراكات من قِبل جون لوك، و إنكار التجربة الباطنيّة و استقلال قوى النفس و أفعالها بالنسبة الى الاحساسات الظاهريّة من قِبل كندياك، قد مهّدا الطريق لإنكار النفس المجرّدة، بل لإنكار مطلق ماوراء الطبيعة، و تهيئة الظروف لظهور المادّية الفلسفيّة، و هو نفس ذلك الشيء الذي حدث في فرنسا بعد كندياك.

نظريّة باركلي:

خلافاً لجون لوك القائل بانتزاع المفاهيم الكليّة من الموارد الجزئيّة (عن طريق حذف جهات الافتراق بينها) فقداعتقدباركلي بأنّ الموجود هو الصورة الجزئيه التي يمكن جعلها (علامة) للجزئيّات الأُخرى لتشابهها، إذن الألفاظ الكليّة إنّما هي أسماء

تستعمل في مسمّيات متعدّدة، و على هذا فقد دبّت الحياة من جديد في مذهب قديم يسمّى بأصالة التسمية (نوميناليسم).

و هو يعتقد بانّ «الانتزاع» ليس صحيحاً سواء أكان بمعنى فصل الجهة المشتركة بين عدّة أشياء عن المشخّصات و المميّزات الفرديّة مثل انتزاع المفهوم العامّ للحركة من الحركات المختلفة ام كان بمعنى الحصول علىٰ مفهوم جديد بوساطة مفاهيم سابقة، أي لايوجد إطلاقاً مفهوم كلّي يصلح ليكون مورد الإدراك الذهنيّ، والذي يدرَك إنما هو أمر جزئيّ شخصيّ دائماً و يجعل علامة على عدّة أشياء متشابهة.

و يصل باركلي إلىٰ هذه النتيجة و هي أنّ كثيراً من المسائل العويصة في الفلسفة قد حصلت نتيجةً لسوء استعمال الكلمات و تركيبها، و في الواقع فإنّ كثيراً من المسائل الفلسفيّة ليست صادقة ولا كاذبة و إنّما هي تركيب لامعنى له!

إنّ هذا الحكم الذي حكم به باركلي على بعض المسائل الفلسفية أخذه بعد ذلك الوضعيّون و عمّموه على جميع مسائل الفلسفة الأولىٰ (الميتافيزيقيا) كما أشرنا إلىٰ ذلك فيما مضىٰ

و من جملة الألفاظ التي قد أُسيء استعمالها —من وجهة نظر باركلي— لفظ «الوجود» المبيّن لـ«المدرِك و المدرَك»، و لكنّ هؤلاء قد تخيّلوا أنّه مفهوم مستقلّ عن الإدراك، و لهذا فقد خصّص بحثاً مفصلاً لـ«مساواة الوجود للمدرِك و المدرَك»، وعدّ هذا واحداً من أُصول فلسفته.

و هو ينكر أيضاً مفهوم «الجوهر» بعنوان أنّه أمر واحد يكون موضوعاً للأعراض المتنوّعة، و يصل إلى هذه النتيجة و هي أنّ الجوهر ليس شيئاً سوىٰ مجموعة من الأعراض المختلفة، و هو يعتبر

الاعتقاد بوجود الجوهر المادّي ناتجاً عن القول بالمفاهيم الانتزاعيّة.

و يطرح باركلي سؤالاً في مقابل «ديكارت» و«لوك» القائلَين بوجود واقعيّ للكيفيات الأوّلية (من قبيل الامتداد و الحركة)، و يتلخّص هذا السؤال في أنّه إذكانت الكيفيّات الثانويّة موجودة فقط في ظرف الإدراك فلماذا يقبل وجود الكيفيّات الاوّلية خارج ظرف الإدراك ؟

و اعتقد هو بنفسه أنّ جميع ماندركه إنّما هو موجود فقط في أذهاننا. و يضيف: لو فرضنا أنّ الجوهر المادّي موجود لما استطاع أن يصبح علّة لظهور التصوّرات الذهنيّة، لأنّه لايوجد تشابه بين الأمور الماديّة و الأُمور الروحيّة.

إذن علّة ظهور التصوّرات و الإدراكات التي هي وحدها الأشياء الحقيقيّة إنّما هي إرادة اللّه، و لكن هذا لاعلاقه له ببحثنا الذي بين ايدينا الآن.

أمّا مسألة «المفهوم الكلّي» فقد درسناها في المحاضرة التاسعة و أثبتنا انّها ليست من قبيل وضع اللفظ لمعان متعدّدة (الاشتراك اللفظي)، و إنّما الألفاظ الكلّية تدلّ على مفاهيم تقبل الانطباق على مصاديق غير متناهية، إذن هذه المفاهيم تصبح مدلولة للألفاظ بوصف الكلّية، و هي تدرَك بهذا الوصف.

و أمّا «مساواة الوجود للمدرِك و المَدرَك» فإن كان المقصود به أنّ المفهومين متساويان كما يقتضي ذلك ظاهر كلامه؛ فبطلانه واضح لأنّ مفهوم الوجود عندنا يمكن ان يجتمع مع نفي كون الشيء مدرِكاً و مدرَكاً، و علاوة على هذا فـ«الوجود» مفهوم نفسيّ و «الإدراك» مفهوم إضافيّ يحكي عن

علاقة بين المدرِك و المدرَك ، و من البديهيّ أنّ المفهوم النفسيّ لايمكن أن يكون عين المفهوم الإضافيّ؛ و إن كان المقصود به هوالتساوي في المصداق، أي انّ كلّ موجود لابدّ أن يكون على الأقلّ متعلّق العلم الإلهيّ، فالجواب أنّ هذا التساوي لا تقتضيه ضرورة منطقيّة بل يحتاج إلى برهان، و علاوة على ذلك فإنّ هذا لايجعل استعمال «الوجود» في غير معنى «الإدراك» من قبيل سوءالاستعمال فيتّهم الفلاسفة الإلّهيّون بالمغالطة، و إنّما لابدّ من اعتبار استعماله بمعنى الإدراك مغالطة.

و أمّا كون مفهوم الجوهر انتزاعيّاً فإن أوجب إنكار الجوهر المادّي فهو يوجب بالتأكيد إنكار الجوهر النفسيّ، لأنّ هذين مشتركان في كونهما جوهراً، بينما يعتقد باركلي بوجود النفس بعنوان أنّها جوهر تتحقّق فيه الأعراض و الكيفيّات المختلفة.

و أمّا كون الجوهر المادّي (على فرض وجوده) لايمكن أن يكون علّة للتصوّرات الذهنيّة لانّه لا توجد سنخيّة بين الامور المادّيّة و الأُمور الروحيّة، فلابّد أن نقول: إنّ قاعدة السنخيّة بين العلة و المعلول، بمعنى أنّ العلّة لابدّ أن تكون واجدة لكمال المعلول حتى تستطيع أن توجده، فهذا خاصّ بالعلّة المفيضة للوجود، و لايشمل العلل المادّيّة التي هي من قبل العلل الإعداديّة، و أمّا بمعنى أنّ هناك مناسبات بين العلل الإعداديّة والآثارالناشئة منها، فهي ليست قابلة للتعيين قبل التجربة، أي انّ العقل لايستطيع بذاته ان يفهم ماهي تأثيرات الشيءالماديّ الفلانيّ و على أيّ شيءتقع تأثيراته؟ و علاوة على هذا فتأثير الجوهر المادّي يكون على البدن و هو أيضاً جوهر مادّي، و الروح بوساطة اتّحادها و ارتباطها بالبدن تصير مستعدّة لإدراك الصور

الإدراكيّة.

و الواقع أنّ قبول اصل العلية و ضرورتها و لزوم السنخيّة بين العلّة و المعلول هو بنفسه اعتراف بأصالة العقل، لأنّ هـذه المعاني لايمكن ان تدرَك بالحسّ.

و في نهاية المطاف نذكّر بأنّ أقصى ما يستطيع أن يقوله «باركلي» حسب أُسسه هو الشّك في وجود العالم المادّي و ليس إنكاره بصورة يقينيّة[1].

نظريّة هيوم:

يُعتبر هيوم فيلسوفاً آخر من فلاسفة إنجلترا التجريبيّين و قد أدرك بدقّة لوازم القول بأصالة التجربة و كان وفيّـا في الالتزام بها.

و كان قد فهم أنّ أسلافه لم يكن واحد منهم «تجريبيّاً خالصاً»، و على الأقل فإنّهم سلّموا لاشعوريّاً بأنّ «أصل العلية» قانون كلّي ضروريّ، بينما لايمكن إطلاقاً الحصول على قانون كلّي ضروريّ من التجربة، كما أنّه لايمكن معرفة العليّة بمعنى الارتباط الوجوديّ بوساطة الحسّ، و استفاد من كلام «لوك» الذي يَعتبر منشأ تصور العليّة هو التعاقب المنتظم بين ظاهرتين، و أعلن بصراحة أنّنا لانحسّ في مورد العلّة و المعلول بشيء سوى التعاقب المتكرّر بين ظاهرتين، و لانستطيع أن نثبت أكثر من هذا في تصوّرنا للعليّة، امّا الضرورة التي نؤمن بها في العلاقة بين العلّة و المعلول فهي في الواقع ضرورة نفسيّة تحصل نتيجة لعادة الذهن في

١ـ لا توجد علاقة مباشرة بين المناقشات الأخيرة و موضوعنا الحاليّ (أصالة الحسّ أم العقل في التصورّات)، و قد تطرقّنا إليها لتكملة الموضوع.

إدراك الظواهر المتعاقبة، و ليس شيئاً اكثر من ذلك .

ثمّ بيّن بعد ذلك لازم هذا القول و هو عدم صحّة الاستدلال على وجود اللّه عن طريق العليّة، و أضاف أنّه لايمكن حتّى إثبات وجود العالم الخارجيّ ايضاً، لأنّ إثبات ذلك يتوقّف على التسليم برابطة العليّة على أساس أنّها رابطة عينيّة، ولايمكن إثبات مثل هذه الرابطة إطلاقاً.

ثمّ عمّم الشبهة الواردة في الجوهر الماديّ الى الجوهر النفسيّ قائلاً: كما أنّ الجوهر الجسمانيّ ليس شيئاً سوى مجموعة من الأعراض الجسمانيّة فالجوهر النفسانيّ أيضاً ليس شيئاً سوى مجموعة من الأعراض النفسانيّة، و بهذا فقد انتهى مذهب أصالة التجربة إلى نهايته الطبيعيّة! و الملاحظة التي ينبغي الالتفات إليها هي أنّه يكتفي في جميع الموارد بالتشكيك ، ولم يقدم أبداً على نفي ماوراء التجربة الحسيّة بصورة قاطعة، و كانت نتيجة بحوثه على أساس أصالة التجربة الحسيّة هي أنّه لايمكن إثبات شيء سوى «الظواهر»، و من هنا فقد سمّي مذهبه بـ«أصالة الظاهرة» أو «فنومنيسم»[1]

و ما يتعلّق ببحثنا هذا من نظريّات هيوم هو أنّه يقسّم الإدراكات إلى ثلاث فئات:

١ــ الصور الانطباعيّة (المرتسمة) أوالتأثرّات Impressions

٢ــ المعاني Ideas

٣ــ النسب relations

١ــ (Phenomenism). ولابدّ من الالتفات إلى أنّ هذه النظريّة تختلف عن نظريّة أدموند هوسرّل المعروفة باسم «فنومنولوجيسم»، و هو يقبل وجود الذوات و الماهيّات بما أنّها فوق الزمان و المكان، و يعتبر معرفتها عن طريق الشهود و الوجدان.

فـ«الصور الانطباعيّة» هي تلك الإدراكات الجزئيّة الحاصلة بوساطة الحسّ الظاهريّ أو الباطنيّ.

و «المعاني» هي الصور الشاحبة التي لاحياة فيها و هي تقبل الانطباق على مشابهاتها لإبهامها و عدم وضوحها.

و «النسب» هي تلك العلاقات القائمة بين المعاني و الانطباعات، و هي تتبع القوانين الثلاثيّة لتداعي المعاني (التشابه، التقارن الزمانيّ و المكاني، التعاقب أو العليّة)، و ليس للعقل من عمل سوى تركيب المعاني و ربطها ببعضها.

والحاصل: أنّ هيوم— على العكس من لوك الذي يعترف بالمفاهيم العقليّة —يفسّرالمفاهيم العقليّة بأنّها إدراكات جزئية شاحبة لاحياة فيها، و تدلّ عليها ألفاظ كليّة، و هو يعيد المعقولات الثانية و من جملتها مفهوم العليّة إلى «النسب».

و لننظر هنا: أيمكن اعتبار المعقولات الأولى من قبيل الإدراكات الجزئيّة الفاقدة للحياة أم لا؟

و الأُخرى: أيمكن إعادة جميع المعقولات الثانية إلى النسب أم لا؟

و الثالثة: بأيّ قوّة يتمّ إدراك النسب و ماهي كيفيّة إدراكها؟

بالنسبة إلى المسألة الأُولى فقد اوضحنا من قبل[1] أنّ إدراك الكليّات ليس من قبيل إدراك الجزئيّات، و لا من قبيل ادراك علامة واحدة لعدّة أشياء متشابهة، و إنّما هولون خاصّ من الإدراك الذي لابدّ أن يتمّ بوساطة قوّة خاصة تسمىّ «العقل».

أمّا بالنسبة إلى المسألة الثانية فنقول: ليس صحيحاً إعادة

١— ليرجع من شاء إلى المحاضرة التاسعة.

جميع المعقولات الثانية إلى النسب، فمفهوم الوجود او الوحدة أو التصوّر أو التصديق لايمكن اعتباره من قبيل النسب و الإضافات.

و قد مرّعلينا في نقد نظرية «لوك» أنّ مفهوم العلّة و المعلول ليس من قبيل النسب.[1] و إذا كانت المقارنة بين شيئين شرطاً لإعداد الذهن لانتزاع بعض المعقولات الثانية فإنّ ذلك لايعني كون المفاهيم الانتزاعية ذاتها من قبيل النسب و الإضافات.

و نعقّب على المسالة الثالثة فنقول: ليست النسب أُموراً تتعلّق بها التجربة الحسيّة حتّى تدرك أوّلاً بصورة حيّة و واضحة ثمّ تصبح بعد ذلك مبهمة و شاحبة، و إلاّ فإنّه لايمكن اعتبارها قسماً ثالثاً.

و كذا لايمكن تفسير إدراكها بأنه «تركيب للمعاني و الصور الانطباعيّة»، فكما أنّنا لانحصل على نسبة «الأُخوّة» من تركيب صورتي حسن و حسين، كذلك، لانحصل على مفهوم «النسبة» ذاته من تركيب عدّة معان و صور.

وعلى هذا فامّا أن يعتبر هيوم هذه المفاهيم (و كذا مفهوم النسبة ذاته) ألفاظاً لامعنى لها(!) و إمّا أن يعترف بأنّ الانسان يملك لوناً آخر من الإدراك ليس هو من قبيل الإدراكات الحسيّة ولا التجريبية، و معنى هذا هو رفع اليد عن أُصالة الحسّ في التصوّرات.

و من الواضح أنّ تبنّي الشقّ الثاني (الذي هو مورد تأييد نا) لايعني إنكار لزوم تحقّق الإدراكات الحسيّة و التجريبيّة (بمعناها العامّ) قبل تحقّق الإدراك العقلّي، و إنّما يعني انّ الإدراك الكلّي ليس هو ذلك الإدراك الحسيّ الذي قد تغيّر شكله.[2]

١- يراجع لهذا الموضوع المحاضرة الثانية عشرة.

٢- يحسن الرجوع إلى المحاضرة التاسعة.

و توجد إشكالات أُخرى على رأي هيوم الخاصّ بالعليّة و لكنّنا نغضّ النظر عنها هنا لضيق المجال.

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem

المحاضرة الثالثة عشرة

أصالة الحسّ في نظريّة المعرفة الماركسيّة

إنّ النظرية الماركسيّة في المعرفة تفتقد الانسجام، و الدقّة اللازمة، و كلام زعماء هذا المذهب متناقض و غير منسجم في هذا المجال– كما هو متناقض في المجالات الأُخرى– و قد لاحظنا نماذج منها في المحاضرة الثامنة.

و الذي يمكن الحصول عليه من مجموع كلماتهم حول التصوّرات هو أنّهم يقسمون التصوّر إلى قسمين: إحساس، و مفهوم. فالإحساس هو الانعكاس المباشر للواقع المادّي في المخّ، و المفهوم هو المبيّن لعلاقات الأشياء و خصائصها المشتركة، و الحاصل نتيجةً لوضع الكلمات: أي أنّهم يقولون في الواقع بـ(أصالة التسمية) (Nominalism) و لكنّهم يفرّون من قبول لوازمها.

فالماركسيّون الذين يعدّون فلسفتهم ناشئة من العلم، يحاولون حل مشكلات المعرفة معتمدين على بعض المسائل العلمية، فهم يتوسّلون مثلاً لتوضيح العلاقة بين الإحساس و المفهوم بتجارب «بافلوف» حول المنبّهات الشرطيّة و غير الشرطيّة.

و قد بيّنّا في المحاضرة الخامسة الفرق بين البحث العلميّ و البحث الفلسفيّ فيما يخصّ مسألة المعرفة، و أوضحنا أنّ المسائل الفلسفيّة في المعرفة لا يمكن حلّها عن طريق البحث العلميّ. و نشير هنا إلى بعض مغالطات الماركسيّين في هذا المضمار، و نشير إلى بعضها الآخر في المحاضرات القادمة إن شاء اللّه.

و نذكر هنا بعض النماذج من أحاديثهم:

يقول لنين:

«إنّ اعتبار الإحساسات مصوّرة للعالم الخارجيّ، و قبول الحقيقة العينيّة، و الوقوف إلى جانب النظريّة الماديّة للمعرفة، كلّ هذه التعبيرات تشير إلى معنى واحد»[1]

و يقول أيضاً:

«...و لايتكلّم إنجلز عن الرموز ولاعن الهيروغليفيات، بل عن النُسخ،...عن الصور الفوتوغرافيّة،...عن الصورطبق الاصل...عن انعكاسات الأشياء كما في المرآة»[2].

و يقول روجيه غارودي:

«... فالنظريّة الماديّة في المعرفة ستكون نظريّة انعكاس»[3].

و يقول كارل ماركس في اوّل رسالة له حول فو يرباخ:

«إنّ النقص الأساسيّ الموجود— في جميع المذاهب الماديّة السابقة— و من جملتها ماديّة فو يرباخ— هو أنّها تنظر إلى الشيء، والى الواقع و الحسيّات على أساس أنها موضوع أو مشاهدة، لا على أساس أنّه نشاط حسّي إنساني»[4]

و مقصوده أنّ الإحساس ليس هو انفعالا محضاً و إنّما هو لون من النشاط الإنسانيّ.

و يقول لنين:

«... إنّ الإحساس في الواقع هو العلاقة المباشرة بين الشعور

١— الترجمة الفارسية لكتاب «الماديّة و المذهب التجريبيّ النقدي» ص ٦. ٢.

٢— الترجمة العربية لكتاب «الماديّة و المذهب التجريبيّ النقدي» لمنير مشابك، ص ٢٣١.

٣— النظريّة الماديّة في المعرفة، ص ٣١.

٤— ملحق الترجمة الفارسية لكتاب لود فيج فو يرباخ، ص ٨٧.

و العالم الخارجيّ، أي انّه تبديل للطاقة الحركيّة الخارجيّة إلىٰ واقع شعوريّ». [١]

و يقول روجيه غارودي:

«ورُغم أنّ تحليل جميع تحوّلات الطاقة الفيز يائيّة أو الفيز ياء الكيميائية للمحرّض إلى طاقة فيز يولوجيّة مايزال بعيداً عن الاكتمال، فإنّ علوم الطبيعة تتيح لنا منذ الآن أن نظهر كَمْ كان سيّئاً طرح مشكلة الكيفيّات الأُولىٰ و الثانية... إنّ العلوم الطبيعيّة تظهر لنا اليوم أنّ الخصائص التي كان يسمّيها لوك «الكيفيات الثانو يّة» تتعلّق بالموضوع كالكيفيّات الأُولى علىٰ السواء. فالسبب الذي يوقظ الإحساس باللون الأزرق يختلف موضوعيّاً عن السبب الذي يوقظ فينا الإحساس باللون الأحمر». [٢]

ثمّ يطرح هذا السؤال:

«ماهي العلاقة بين هذه الصورة الشبكيّة و الفكرة التي تتكوّن عن الموضوع في وعينا؟»

و يجيب عنه قائلاً.

« تلك هي المشكلة التي ستسمح لنا نظر يّة المنعكس البافلوفيّة بحلها».

ثمّ ينقل هذا الكلام من بافلوف:

«لولم يكن الحيوان متآلفاً تمام التآلف مع الوسط الخارجيّ لزال من الوجود بسرعة اكبر أو أقلّ. ولو كان الحيوان يبتعد عن غذائه بدلاً من أن يتّجه نحوه، ولو كان يرمي بنفسه في النار بـــدلا

١ــ الترجمة الفارسية لكتاب «الماديّة و المذهب التجر يبي النقدي» ص ٦٤.

٢ــ النظر يّة الماديّة في المعرفة، ص ١٧٣ــ ١٧٤.

من أن يبتعد عنها لهلك ».[١]

و يقول آفاناسيف:

«الاستجابة هي ردّ فعل الموجود الحيّ في مقابل التأثيرات الخارجيّة. و الاستجابة إمّا أن تكون شرطيّة أو غير شرطيّة، فالاستجابة غير الشرطية خاصيّة يتمتّع بها كلّ موجودحيّ سواءأكان موجوداً راقياً أم دانياً، و هي ليست مكتسبة بل تنتقل إلى الجيل اللاحق فمثلاً عند ما تمسّ يد الإنسان جسما حارقاً فإنّها تبتعد عنه بسرعة، هذا نموذج من الاستجابة غير الشرطيّة.

و جمع الاستجابات غير الشرطيّة يكوّن لنا الغرائز (الغريزة الجنسيّة و الغذائيّة و غير هما) التي تنهض بدور فعاّل في حياة الموجود الحيّ و تكامله.

فالحيوانات الراقية تتمتّع بالاستجابات الشرطيّة و هي تتّصف بأنّها موقّتة و سريعة الزوال، و توجد في ظروف خاصّة، فمثلاً إذا أُعطي الكلب مدّة من الزمن غذاءً مقروناً بصوت الجرس فسوف نصل إلى وقت يُظهر الكلب فيه نفس الاستجابة التي كان يُظهرها أمام الغذاء وذلك في مقابل دقّ الجرس، فيسيل له لعابه.

فههنا وجد ارتباط عابر و موقّت في مخّ الكلب بين صوت الجرس و كونه علامة على الغذاء، و على هذا المنوال توجد الاستجابات الشرطيّة.

ثم تصبح الاستجابات الشرطيّة– التي لها اهميّة حياتيّة للموجود الحيّ– ثابتةً و تتحوّل الى استجابات غير شرطيّة. و عندئذ تقوم على أساس هذه الاستجابات ارتباطات موقتّة جديدة،

١– النظرية المادّية في المعرفة، ص ١٨١– ١٨٤.

يتحوّل بعضها بدوره إلى ثابت و راسخ، و على هذا ففي أثناء تكامل الموجودات الحيّة يزداد محتوى النفسانيّات ثراءً باستمرار و يصل في نهاية المطاف إلى مرحلة تصبح فيها المادّة التي تحسّ قادرةً على التفكير.

وللإنسان تفكير انتزاعيّ، أي انّه يعمّم تأثيرات الواقع الخارجيّ و يصوغها في مفاهيم، ثمّ يبيّن هذه المفاهيم بالكلمات، فكلّ كلمة تبيّن شيئاً معيّناً، و لها مع ذلك الشيء ارتباط لاينفصم، و لهذا فإنّ الإنسان يجيب على الكلمة أيضاً مثل مايفعل مع التأثيرات المباشرة لذات الاشياء.

ففي المراحل البدائيّة من حياة الإنسان كان يستعمل علامات الأشياء ذاتها للدلالة على الأشياء، و يسمّى بالنظام الأوّل للعلامات، وتقوم الكلمات عندئذ بدور ثانويّ في تعريف الأشياء و كونها علامة لها.

ثم وجد نظام يُظهر فيه الإنسان نفس ردّ الفعل في مقابل الكلمة، و يسمّى بالنظام الثاني للعلامات، و هو لايتوفّر إلاّ في الإنسان فقط.

إنّ بين هذين النظامين للعلامات ارتباطاً عضويّاً، و قد هيّأ هذا الامرُ الإنسانَ لكي يعرف الواقع من كلّ جوانبه و بصورة عميقة، و بهذا فقد أُصبح واضحاً أنّ شعور الإنسان يتميّز بشكل كيفيّ من نفوس الحيوانات، و من أين يأتي هذا التميّز؟ إنّه ينشأ من كون نفوس الحيوانات حصيلة التكامل البيولوجيّ فقط، امّا شعور الإنسان فهو نتيجة التكامل التاريخيّ و الاجتماعيّ». [1]

١– أُصول الفلسفه الماركسية (الترجمة الفارسية)، تأليف آفاناسيف، ص ٥٤– ٥٥.
و يراجع في هذا الموضوع الترجمة العربية لكتاب «النظرية الماديّة في المعرفة» ص ١٨٤– ٢٤٣، و كذا «نظرية المعرفة» تأليف م.ك . فورنت ص ٩– ١٦.

و يقول كارل ماركس:

«اللغة هي الواقع المباشر للفكر».[١]

و يقول مور يس كرنفورت:

«كما أنّ نشاط الإنسان يتكامل فكذا علاقاته بالعالم المحيط به فإنّها تزداد ثراءً. فالإنسان قد امتدّت يده إلى إدراك متعال و إلى مجال أوسع من الإدراك ياتي بعده و هو الكلام الذي هو انتقاله من الإدراكات الحسيّة الانضماميّة إلى المفاهيم الانتزاعيّة العامّة... و نذكّر هنا بأنّ هذه المفاهيم ليست نفس الصور، فمثلاً مفهوم لونٍ مّا أو شكلٍ مّا ليس هو نفس صورة ذلك اللون أو الشكل الذي لنا دورفي تخيّله.

والفلاسفة التجر يبّون القدماء و لاسيّما بركلي و هيوم يخلطون بين المفاهيم والصور، بينما الدقّة تحملنا على التمييز بينهما، فالصور استمرار للإحساس بينما المفاهيم علامة على تكامل القدرة على الكلام و هي تبيّن أمراً منتزعاً من الواقع و تجعل التعميم ممكناً... والمفاهيم تأخذ شكلها فقط عندما تصاغ في الكلمات و تركيباتها... ألا يعني هذا انّ التفكير هو أداء الكلمات، وأنّ التفكير إنّما هو «حديث مع النفس»؟

كلاّ... فالإنسان يستطيع أن يصل إلى نتائج حول الأشياء من دون أن يصبّ أفكاره التي في أعماقه في قوالب لفظيّة، و لكنّه إذا ظنّ الإنسان أنّ لديه مفاهيم لأشياء ليس عنده كلمات لها، أو أفكاراً لايستطيع ان يبيّنها لغو يّاً فهو يخدع نفسه... فالنشاط

١ــ الترجمة العربية لكتاب «النظر ية المادية في المعرفة»، ص ٧٢٢.

الفكريّ للمخّ ليس شيئاً سوى إيجاد الارتباط بالعالم الخارجيّ، و هذا النشاط لايتّم بشكل مقدّم علىٰ اللغة ولا بصورة منفصلة عنها، وإنّما يتّم بوساطتها فقط و بصورة دقيقة»[1]

ثمّ يتحدث عن أقسام المفاهيم فيقول:

«إنّ اوّل المفاهيم و أكثرها بدائيةً هي تلك المفاهيم التابعة من المواجهة العمليّة و بلاوساطة مع الناس الآخرين و مع الأشياء المحيطة بنا...

و خاصيّة هذه المفاهيم البدائيّة أنّها تتمتّع بمحتوى حسّي انضماميّ، و ذلك لانّها تنطبق على أشياء يمكن إدراكها بالحسّ بصورة مباشرة...

أيمكننا أن نكوّن مفاهيم لا تنطبق بشكل مباشر علىٰ ايّ شيئ قابل للإدراك ؟ نعم، نحن نستطيع و نفعل ذلك أيضاً... مثلاً كلّ ألوان المفاهيم الاجتماعيّة والسياسيّة، المفاهيم الأخلاقيّة والقانونيّة، المفاهيم العلميّة، و مفاهيم علم الجمال والفلسفة كلّها من هذا القبيل. فمفاهيمنا لا تنحصر في انعكاسات الخصائص المشتركة للأشياء الخارجيّة التي تواجه حواسّنا.

فأفراد الانسان يصوغون مفاهيم و نظرات عامّة حول حياتهم الاجتماعيّة. و صياغة مثل هذه المفاهيم و تجسّمها في كلمات والاستفادة منها، كلّ ذلك إنما هو حصيلة ارتباط الإنسان الفعّال بالطبيعة الخارجيّة والافراد الآخرين... إنّ كلمة «الانتزاعيّ» تستعمل في مثل هذه المفاهيم[2]».

١ــ نظريّة المعرفة، تأليف م.ك. فورت، ص٤٢ــ٥٦

٢ــ نظرية المعرفة، تأليف م.ك. فورت، ص ٧٠ــ٧١

نظرة نقديّة:

إنّ الحديث عن هذه الأُمور وأمثالها لطويل ولكنّنا نكتفي هنا بذكر بعض الملاحظات:

١ــ إنّ زعماء الماركسيّة لكي يتجنّبوا الطريق المسدود -الذي تؤدّي إليه شبهات المثاليين- فقد اعتبروا الإحساس «اتّصالاً مباشراً» بالعالم الخارجيّ، وقد فسّروه بأنّه «انعكاس» الأشياء والظواهر المادّية كما تنعكس الصورة في المرآة.

ولكن لمّا كان هذا التفسير الميكانيكيّ مبتلىً بإشكالات واضحة و هو عاجز عن توضيح «المفاهيم الانتزاعيّة» بالخصوص؛ فقد حاولوا أن ينسبوا دوراً لنشاط المخّ والمجموعة العصبيّة في ظهور الإحساس، و دوراً للنشاطات الاجتماعيّة في ظهور المفاهيم الكلية والانتزاعيّة، غافلين عن أنّ الالتزام بهذه الامور علاوةً على كونه لايحلّ لنا مشكلاً فإنّه يوجد سدّاً هائلاً في طريق إثبات القيمة الواقعيّة للمعرفة، كما راينا ذلك في المحاضرة الثامنة و سوف نزيد هذا الموضوع توضيحاً و ذلك في فصل «قيمة المعرفة» بإذن الله.

٢ــ إنّ الماركسيّين على أساس موقفهم المادّي لايجدون بدّاً من اعتبار الإحساس والفكر ظواهر مادّية، و قد قدّموا تفاسير «علميّة» ــكما يسمّونهاــ يشرحون بها كيفيّة وجودها، و من هنا حاولوا تفسير الإحساس بأنّه «تبديل الطاقة الفيزيائية إلى طاقة فيسيولوجيّة و من ثمّ إلى طاقة نفسيّة»، و ألقوا مهمّة توضيح ذلك علمياً على عاتق قانون «تبدّل الطاقات من بعض الى بعض».

و لكنّنا نعلم جميعاً أنّ العلوم لم تُثبت وجود طاقة خاصّة باسم

الطاقة الفسيولوجيّة أو السيكولوجيّة، و لهذا اضطرّ «روجيه غارودي» الى الاعتراف بأنّنا لم نظفر لحدّ الآن «بتحليل كامل» في هذا الشأن!

٣ـ يدّعي الماركسيّون انه ليس فقط الكيفيّات الأوّلية (التي هي موضوعات العلوم الرياضيّة والميكانيكية) تتمتّع بوجود خارجيّ عينيّ، و إنّما الكيفيّات الثانويّة (من قبيل اللون والطعم والرائحة) ايضاً موجودة في الخارج كما تنعكس في حسّنا. و يستدلّون على هذا الادّعاء بأنّ العلوم الطبيعيّة قد أثبتت كون السبب الذي يوجِد فينا الإحساس باللون الازرق يختلف عن السبب الذي يوجِد فينا الإحساس باللون الاحمر. و هم يُثبتون تطابق الصور الإدراكيّة مع الواقع الخارجيّ عن طريق تلاؤم الاستجابات العلميّة مع الحركات الخارجيّة.

و لكنّ الواقع أنّ اختلاف عوامل الإحساس، و تلاؤم الاستجابات العلميّة مع الحركات الخارجيّة لايستطيعان أن يُثبتا لنا مطابِقة الإدراك للواقع العينيّ.

و ذلك لأنّ الدليل الاوّل يُثبت لنا ضرورة العوامل المختلفة للإحساس بالألوان المتنوّعة، أمّا أنّ للأجسام الخارجيّة كيفيّات تنعكس بعينها في إحساسنا وأنّ الألوان المختلفة ـمثلاًـ موجودة في الاجسام حقيقةً فهذا ممّا لايُثبته هذا الدليل.

و كذا الدليل الثاني فهو يُثبت لنا فقط انّ إدراكاتنا للأشياء الخارجيّة هي بشكل يمكّننا أن نرفع بها حاجاتنا الضروريّة، و لكن هذا لايعني أنّ في الاجسام الخارجيّة توجد كيفيّات كالحلاوة والملوحة والبياض والسواد كما ندركها نحن، و يكفي أبن يكون كلّ واحد من هذه الإحساسات رمزاً لنوع واحد من الواقعيّات

الخارجيّة.

٤ـ إنّ أهمّ قسم من كلامهم الذي يرتبط بشكل مباشر ببحثنا الحاليّ هو تحليلهم لكيفيّة وجود المفاهيم الكلّية (الإدراكات العقليّة)، و يعود ذلك ـكما أشرنا إليه من قبلـ إلى قبول أصالة التسمية (نومينا ليسم). و إنكار الإدراك العقـليّ هو الشيء المشترك بين أصحاب اصالة التسمية القدماء و باركلي والوضعيّين المحدثين، و لكنّ الماركسيّين يتحاشون التصريح بهذا الموضوع و يفرّون من قبول لوازمه.

فمن جهة يقول كارل ماركس «اللغة هي الواقع المباشر للفكر» و معنى هذا أنّنا عند التفكير ندرك الألفاظ والكلمات، و لمّا كانت الالفاظ رموزاً اعتباريّة للجهات المتشابهة بين الأشياء و الظواهر و بوساطتها نحن نلتفت إلى الظواهر المتشابهة ذاتها، إذن متعلق الفكر بلا وساطة هي الالفاظ فقط.

و هذا بعينه القول بـ «أصالة التسمية».

و من ناحية أخرى يُجيب موريس كرنفورت بالنفي على هذا السؤال: «أليس التفكير حديثاً مع النفس؟»

و لكن الفرق الذي يذكره بين التفكير والحديث مع النفس ليس شيئاً يستطيع ان يبيّن لنا اختلافاً أساسيّاً بين النظريّة الماركسيّة و نظريّة الوضعيين وأصحاب أصالة التسمية، و ذلك لأنّه في نفس الوقت الذي يعترف بأنّ «الفرد يستطيع ان يصل إلى نتائج حول الأشياء من دون أن يصوغ أفكاره في قوالب لفظيّة» فهو يؤكّد انّ النشاط الفكريّ للمخّ يتمّ بصورة دقيقة بوساطة اللغة فقط!

والطريف ان السيّد «موريس كرنفورت» يتّهم «باركلي» و «هيوم»

بأنّهما لم يجعلا فرقاً بين المفاهيم والصور (بين المفاهيم الكلّية والإدراكات الخياليّة)، مع انّ كلام ماركس حول المفاهيم لم يأت بشيء أكثر ممّا يفيده كلام باركلي.

والملاحظة التي ينبغي أن نعطف لها الاذهان هي أنّ «الكلمات» لا تدلّ دائماً على الجهات المشتركة بين الأشياء و الظواهر، و إنّما الكلمات على قسمين: بعضها وُضع لأشياء و ظواهر خاصّة (الأسماء الخاصّة)، و بعضها الآخر موضوع لمفاهيم كلّية (الألفاظ العامّة).

والكلام في القسم الثاني: أتكون هذه الالفاظ دالّة على «مفاهيم» متحقّقة في الذهن و هي تقبل الانطباق على مصاديق متعدّدة (إلى مالانهاية) ام انّها تدلّ بشكل مباشر على الأشياء الخارجية المتعدّدة؟ و صِرف القول بأنّها الفاظ تدلّ على الجوانب المشتركة بين الأشياء و الظواهر و تجعل التعميم ممكناً؛ لايحلّ لنا أيّة مشكلة، لأنّنا نتساءل حينئذ عن أصل البحث حول الكلّيات:

أيكون لهذه «الجوانب المشتركة» واقع في الخارج أم في الذهن أم انّها ليست سوى الفاظ؟ و إذا كان لها واقع في الذهن باسم «المفهوم» فما هي كيفيّة إدراك هذا الواقع، و ما هي وسائل ذلك، و ماهي علاقته بالإدراك الحسّي؟

أجل! لقد سلك الماركسيّون – كما يدّعون – طريق التحليل «العلميّ» لهذا، و استفادوا من تجارب بافلوف، و قد نقلت هذه التجارب باهتمام شديد في جميع الكتب التي ألّفت أخيراً لشرح نظريّة المعرفة الماركسيّة، و أوْلَوْها عنايةً خاصّة على أساس أنّها المفتاح لحلّ كثيرٍ من مشكلات المعرفة، و نحن نقلنا أقصر العبارات في هذا المجال عن آفاناسيف لنرى كيف تستطيع هذه

التجارب ان تحلّ لنا مشكلات علم المعرفة.

والواقع أنّ نتائج هذه التجارب إذا كانت يقينيّة فهي تستطيع فقط ان تبيّن لنا ارتباط مسائل المعرفة المشهورة بـ«النفسيّة — الجسميّة» (و هي التي تبيّن ارتباط الظواهر الفسيولوجيّة و السيكولوجيّة)، ولكنّها لا تستطيع أن تقدّم لنا أيَّ عون في حلّ المسائل الفلسفيّة للمعرفة، لأنّها على فرض كونها تستطيع أن تفسّر كيفيّة انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى بوساطة الفعل المنعكس الشرطيّ فإنّ هذا التفسير يشمل الأسماء الخاصّة و العامّة بصورة متساو ية، و لايوجد فيه التفات خاصّ إلى الألفاظ الكلية، إذن يبقى هذا السؤال على حاله دون جواب: «كيف ندرك المفاهيم الكلّية و ما هي وسائل ذلك؟»

و سوف نصل في النهاية إلـى ان جوابه هو انّ الألفاظ الكلية تدرك بالمخّ أيضاً، و يصبح فرقها مع الأسماء الخاصّة هو كون الألفاظ الكلّية دالّة على مصاديق متعدّدة.

و معنى هذه الجملة الأخيرة هوقبول أصالة التسمية التي يأنف منها هؤلاء، مع أنّ قبول هذا لايحتاج إلى تجارب بآفلوف! و إذا فرضنا أنّهم قبلوا هذا فسوف ترد عليهم كلّ الإشكالات التي وردت على الوضعيّين.

و امّا إذا قالوا إنّ للمفهوم الكليّ واقعاً ذهنياً، و الالفاظ العامّة تدلّ على ذلك الواقع الذهنيّ فلابدّ أن يسلّموا حينئذ بأنّ الإنسان يملك قوّة إدراك خاصّةً تدرك المفاهيم العقليّه اولاً،ثم يضع الالفاظ العامّة لتلك المفاهيم الكليّه لكي يتفاهم مع الآخرين، لا ان ادراك المفاهيم الكلية يحتاج إلى الألفاظ والكلمات و الأحاديث. و في هذه الصورة لايبقى مجال للتشبّث

بتجارب بافلوف لتوضيح المفاهيم الكليّة و الانتزاعيّة، ولامجال للتأكيد عندئذ على أنّ النشاط الفكريّ للمخّ لايتمّ إلاّ بوساطة اللغة فقط و بصورة دقيقة.

و يسقط أيضاً ماقاله ماركس: «اللغة هي الواقع المباشر للفكر»! و هذا هو شأن ذلك التحليل العلميّ و مصيره!!

٥ــ و آخر ملاحظة نشير إليها تتعلّق بالفرق الذي يقول به موريس كرنفورت بين المفاهيم البدائية (المعقولات الأولى) و المفاهيم الانتزاعيّة (المعقولات الثانية)، و اعتباره المفاهيم الانتزاعية حصيلة ارتباط الإنسان الفعّال بالطبيعة و بأفراد الإنسان الآخرين.

و نعقب على هذا الموضوع فنقول: إن اكتشاف المفاهيم الانتزاعيّة لم يكن اكتشافاً لسرٍّ كان مخفيّاً عن الآخرين، و تفسيره لكيفيّة وجودها ليس تفسيراً صحيحاً حتّى على أساس الأُصول الماركسيّة، و ذلک لأنّنا نعلم أنّ الماركسيّين يعدّون وجود جميع أنواع المفاهيم حصيلة العمل الاجتماعيّ و الارتباط الفعّال بالطبيعة، و على هذا لايمكن تعليل خاصيّة المفاهيم الانتزاعية بأمر لايختصّ بها من وجهة نظر الماركسيّين انفسهم.

فيبقى هذا السؤال: كيف يصوغ الإنسان مفاهيم لا تتمتّع بالمحتوى الحسّي والانضماميّ، و هي غير قابلة للانطباق على الأشياء الخارجيّة؟ و مع هذا الوصف أيمكن الادّعاء بأنّ جميع المفاهيم تتبع من الإدراكات الحسّية؟

و نرى من اللازم هنا أن نُنبّه علي أنّ موريس كرنفورت يعتبر «المفاهيم الانتزاعيّة» شاملة للمفاهيم الفلسفيّة والمفاهيم العلميّة و المفاهيم القانونيّة والسياسيّة و الأخلاقيّة، و على هذا تصبح

المفاهيم العلمية ـــمن وجهة نظره هوـــ غير قابلة للانطباق على المحسوسات مع انّها ناشئة من التجارب الحسّية!

و نشير في الختام إلى أنّ نظريّة المعرفة الماركسية تقوم على أساس كون الإدراك امراً مادّياً، و لمّا كنّا قد خصصنا فصلاً مستقلّاً لهذه المسألة سوف يأتي (إن شاء اللّه تعالى) لهذا فإنّنا لانتعرّض هنا للإشكالات الواردة على اعتبار الإدراك شيئاً مادّياً و منسوباً إلى المخّ.

(المحاضرة الرابعة عشرة)

إزالة الإبهام عن موضوع البحث:

لقد اتّضح بنقدنا و دراستنا لنظريّات الفلاسفة الحسيّين والعقليّين أنّنا لانقبل أيّة نظريّة منها بصورة تامّة ولو أنّ في بعضها توجد عناصر مقبولة. و لأنّ كلّ مسألة لايمكن ان يكون لها جواب واضح و دقيق إلاّ إذا كان مفهومها واضحاً لاإبهام فيه، لهذا نجد أنفسنا مضطرّين لرفع الإبهام عن موضوع البحث و تحديد محلّ النزاع بدقّة.

فمن جهة نرى بعض الفلاسفة من قبيل أصحاب «أصالة التسمية» يعتبرون إدراك الكلّيات تصوّر الألفاظ مشتركة تصلح أن تكون علامة و رمزاً لجزئيّات متعدّدة، و على هذا فهم يرفضون اساساً وجود إدراك خاصّ باسم الإدراك العقليّ، و كذا الماركسيّون فلابدّ من اعتبارهم اتباعاً لأصحاب أصالة التسمية، لأنّ قول ماركس: «اللغة هي الواقع المباشر للفكر» يعني أنّ محتوى الفكر ليس إلاّ الكلمات.

و تعود نظريّة هيوم أيضاً إلى إنكار المفهوم العقليّ و ذلك لأنّه يعتبر الادراك الكلّي هو نفس إدراك الجزئي قد فقدَ لونه و أصبح مبهماً.

و من البديهيّ أنّه لايمكن البحث مع هؤلاء عن أنّ الإدراك العقليّ اهو اصيل أم لا؟ بل لابدّ من طرح المسألة معهم بهذه الصورة: أيملك الإنسان بشكل حقيقيّ قوّة مدركة خاصّة باسم «العقل» وظيفتها إدراك المفاهيم الكلّية أم لا؟ كما طرحنا هذا —في المحاضرة التاسعة— و ذلك في مقابل «الوضعيّين»، ثمّ أجبنا بالإيجاب و اثبتناه بالدليل.

و على هذا فإذا سمّي هؤلاء بـ«أصحاب أصالة الحسّ» فهذا يعني أنّهم لايؤمنون بأيّة قوّة إدراكيّة أُخرى ما عدا الحسّ، و يقف في مقابل هؤلاء؛ المؤمنون بالقوّة العقليّة أيضاً و هم «أصحاب أصالة العقل»، و يصبح امثال جون لوك —حسب هذا الاصطلاح— من أصحاب أصالة العقل، لأنّه لاينكر وجود العقل ولا المفاهيم العقليّة، و قصارى الأمر أنّه يعتبرها ناشئة من الحسّ.

و حينئذ يصل الدور إلى القائلين حقيقةً بوجود المفاهيم الكلّية فيكون السؤال: أتكون المفاهيم العقليّة حاصلة من تغيير التصوّرات الحسّية (بالتحليل والتركيب والتجريد والتعميم) و ليس العقل إلاّ عبارة عن تلك القوّة أو القوى الذهنيّة التي تنهض بهذا التغيير أم انّ الإدراك العقليّ لون مستقلّ من الإدراك يحصل لـ«العقل» و لو أنّ حصوله مشروط بتقدّم الإدراك الحضوريّ أو الحسّي أو الخياليّ، و لكنّ المفهوم الكلّي على أيّ حال ليس هو تصوّر الجزئيّ و قد تغيّر؟

و هنا يصبح استعمال كلمة «الأصالة» صحيحاً مع أنّ استعمالها في مورد الحسّ ليس هو بعينه في مورد العقل، و ذلك لأنّ أحداً لم يدّع كون الإدراك الحسّي حاصلاً من تغيير الإدراك العقليّ، إذن يغدو معنى أصالة الحسّ هو أنّ العقل لاعمل له سوى التصرّف في الإدراكات الحسّية و تغييرها، أمّا اصالة العقل فهي لاتعني ان الحسّ لاعمل له سوى التصرّف في الإدراكات العقليّة، بل تعني انّ الإدراك العقليّ ليس هو نفس الإدراك الحسّي و قد تغيّر، و يعتبر جون لوك —حسب هذا الاصطلاح— من «الحسّيين».

و في الأثناء اتّضحت ملاحظة أُخرى و هي انّ المقصود من

«التصوّرات» في عنوان البحث هو «المفاهيم الكلّية» فقط، و ذلك لأنّه لامكان للبحث، في مورد التصوّرات الجزئيّة، عن أصالة العقل أو عدم أصالته.

و يمكن أن نطرح المسألة ايضاً بشكل ثالث: أيكون العقل في إدراكه محتاجاً إلى الحسّ بأيّ شكل من الأشكال أم لا؟ و لكنه بالالتفات إلى أنّ أغلب أصحاب أصالة العقل يقبلون نوعاً من الحاجة إلى الحسّ ولو أنّه لتحقق الفعليّة[1] أو لتذكّر[2] المدركات السابقة، إذن طرح المسألة بهذا الشكل لايحقّق فائدة مهمّة.

والحاصل انّ تعبير «أصالة الحسّ أم العقل» يستعمل بثلاثة معان:

١ـ ايكون هناك لون آخر من الإدراك ـغير الإدراك الحسّي ـ يسمّى بالادراك العقليّ ام لا؟

٢ـ بعد الاعتراف بوجود الإدراك العقليّ، أيكون قد حصل عن طريق التصرّف في الإدراك الحسّي، و هو نفسه الإدراك الحسيّ قد تغير شكله فيسمّى بالإدراك العقليّ أم لا؟ و بعبارة أخرى: ما هي نسبة الإدراك الحسّي إلى الإدراك العقليّ، أهي شبيهة بنسبة القطعة الخشبيّة إلى الكرسي الذي يصنع من تقطيعها و تركيبها، أم هي تشبه نسبة الكيفيّة الخارجيّة إلى الصور الحسّية الحاصلة في قوّتنا المدركة! و كما أنّ الكيفيّة الخارجية ذاتها لا تنتقل إلى حسنا، ولا تظهر ـمع تغيير شكلهاـ بصورة إدراك حسّي، فكذا الصورة الحسّية نفسها فإنّها لا تنتقل إلى عقلنا، و

١ـ في نظرية ليبنتس المنقولة في خاتمة نظريّة ديكارت المشروحة في المحاضرة الحادية عشرة.

٢ـ في نظرية أفلاطون المذكورة في المحاضرة الحادية عشرة.

لا تظهر —مع تغيير شكلها— بصورة إدراك عقليّ، و إنّما أقصى مايستطيع ان يقدّمه الإدراك الحسّي هو ان يهيئ الأرضيّة لتحقّق الإدراك العقليّ؟

٣— ألّلعقل حاجة ما إلى الحسّ ام لا؟

و قد أُجيب عن السؤال الأوّل في المحاضرة التاسعة، و طرح السؤال الثالث لايحقّق لنا فائدة ذات بال، و علاوةً على ذلك فسوف يتّضح الجواب الصحيح عنه في أثناء البحث، و يبقى علينا أن ندير بحثنا الحاليّ حول السؤال الثاني.

***

و من ناحية أُخرى نلاحظ أنّ بعض الحسّيين (من قبيل جون لوك) يأخذ التجربة الحسّية بمعناها العامّ الذي يشمل ايضاً مدركات الحسّ الباطنيّ، بل و حتّى قوّة الحافظة و الإرادة و سائر القوى و الأفعال النفسيّة تصبح مشمولة للتجربة الحسّية، بينما يعتبر البعض الآخر (من أمثال كندياك) التجربة الحسّية مختصّة بالحسّ الظاهريّ.

و من هنا فإنّه يجب توضيح المعنى الدقيق لـ«الحسّ» المذكور في السؤال.

ولابدّ أن نقول في هذا الصدد: إنّ تعميم التجربة الحسّية لتشمل الإدراكات الباطنيّة ولا سيّما أمثال الإرادة و قوّة الحافظة يُخرج المسألة من حدود التصوّرات، لأنّ مثل هذه الإدراكات هي من قبيل العلم الحضوريّ الخارج عن مقسم التصوّر والتصديق، ولا علاقة لمسألة «اصالة الحسّ ام العقل» في التصوّرات و حتّى في التصديقات بالعلوم الحضوريّة و الشهوديّة.

إذن لابدّ أن يكون المقصود من الحسّ هو نفس المعنى

المعروف (القوّة المدركة التي تقوم بوظائفها عن طريق ارتباط الاجهزة الحسّية بالعالم المادّي فقط)، و الحدّ الأقصى أنّه يمكن تعميم حكمه ليشمل سائر التصوّرات الجزئية (مثل التصوّر الحاصل من المدركات الباطنيّة، و له حكم التّصور الخياليّ بالنسبة للكيفيّات المحسوسة) كتصوّرنا لخوفنا السابق الذي لايقبل الانطباق على أيّ خوف آخر.

والواقع انّ اطلاق التجربة الحسّية على المدرَكات الحضوريّة ناشئ من الخلط بين العلم الحضوريّ والعلم الحصوليّ،وليست هذه اوّل مرّة يغفل فيها الفلاسفة الغربيّون عن الفرق الاساسيّ بينهما، و سوف نوضّح هذا بشكل اكبر في المستقبل بعون اللّه.

امّا بالنسبة إلى «العقل» فلسنا بحاجة إلى توضيح المقصود منه، و الكلّ يعرف أنّ المقصود منه هي تلك القوّة الخاصّة المدركة للمفاهيم الكلّية، التي هي أعمّ من المعقولات الأُولى والمعقولات الثانية الفلسفيّة و المنطقيّة، و كلّ معنى آخر يستعمل فيه العقل لاعلاقة له بهذا البحث.

التحقيق في المسألة:

الآن و قد اتّضح موضوع البحث تماماً ننتقل إلى الجواب الصحيح عن هذا السؤال: أيكون الادراك العقليّ –أي إدراك المفاهيم الكلّية– لوناً من الإدراك المستقلّ أم هو نفس الإدراك الحسّي قد تغيّر شكله؟

وننبّه –قبل الجواب– على أنّ المدركات العقليّة تنقسم إلى ثلاث فئات: المعقولات الأُولى أو المفاهيم الماهويّة، المفاهيم الفلسفيّة، المفاهيم المنطقيّة.

أمّا المفاهيم المنطقيّة التي ليس لها مابإزاء في الخارج

ولامصداق فهي بلاشكّ غير قابلة للانتزاع من المدركات الحسّية، و لاوجود لمثل هذا الفرض في حقّها بأيّ وجه من الوجوه، فهي ليست حاصلة من تحليل وتركيب ولا من تجريد و تعميم الصور الجزئيّة، و ذلك لأنّنا لانملك حسّاً يدرك شيئاً يسمّى بـ«الذاتيّ» أو «العرضيّ» أو «القياس» أو «الاستقراء»! و كذا لايمكن القول بانّ الحسّ يدرك صورة مركّبة، ثمّ من تحليلها نحصل على هذه المفاهيم! أو بالعكس تحصل هذه المفاهيم من تركيب الصور الحسّية التي يدرك كلّ واحد منها بوساطة الحسّ.

ولايمكن القول أيضاً أنّ الحسّ يدرك المصداق الجزئي لهذه المفاهيم ثمّ نحصل على المفاهيم الكلّية بوساطة التجريد والتعميم، و خاصّةً عندما نلاحظ أنّ مصداق مثل هذه المفاهيم لايوجد إلاّ في الذهن، بينما الإدراك الحسّي لايتعلّق إلاّ بالاشياء المادّية والظواهر الموجودة خارج الذهن.

وعلى هذا فإنّه يجب اعتبار إدراك المفاهيم المنطقيّة لوناً خاصّاً من الإدراك العقليّ الذي لم يأت من تغيير الإدراكات الحسّية.

ونحن نعلم انّ العقل يحتاج إلى المفاهيم الماهويّة لكي يدرك المفاهيم المنطقيّة، و مالم تحصل المعقولات الأولى في الذهن فإنّ العقل لايستطيع أن ينتزع منها المفاهيم المنطقيّة، و لكنّ المفاهيم المنطقيّة لم تأت من تغيير المفاهيم الماهويّة، و ذلك لأنّ مفهوم «الإنسان» أو «الشجر» أو «الحديد» و أمثالها لم يتحوّل بوساطة تغيير ذهنيّ إلى مفهوم «الكلّي» أو «النوع» او «الذاتيّ» و امثالها.

أمّا المعقولات الفلسفيّة فهي و إن كانت أوصافاً لأشياء

عينيّة، و لكن هذه الأوصاف ليس لها وجود عينيّ بغضّ النظر عن الذهن، فمثلاً إذا كان الإنسان غير موجود أولم يكن له جهاز خاصّ لصياغة المفاهيم فإنّه لن يحصل على مفهوم «الإمكان» أو «المعلول» أو «الاحتياج» و أمثالها. و المتحقّق في الخارج هوالموجود المتّصف بالإمكان والمعلوليّة والاحتياج، لاانّ هذه الأوصاف لها تحقّق عينيّ أيضاً.

و من ناحية أُخرى فإن آيَّ حسّ من حواسّنا لايستطيع أن يدرك المصاديق الجزئيّة لهذه المفاهيم، كما انّه لايمكن اعتبارها مركّبة من الصّور الجزئيّة أو الحسّية لها.

إذن فإدراك هده المفاهيم مستقلّ أيضاً عن الإدراك الحسّي، ولاينافي هذا كون حصول هذه المفاهيم للعقل مشروطاً بتحقّق لون من الإدراك الجزئيّ والشخصيّ او حتّى مشروطاً بلون آخر من المفاهيم العقليّة، و ذلك لأنّ كون الإدراكات السابقة شرطاً لايعني أنّها تتحوّل بتغييرها تغييراً خاصّاً إلى المفاهيم الفلسفيّة.

والدليل الواضح لهذا هو انّ هذه المفاهيم لو كانت حصيلة تغيير المفاهيم الحسيّة لكان لها مابإزاء في الخارج مثلها، بينما المفاهيم الفلسفيّة ليس لها مابازاء عينيّ.

والمفاهيم الماهويّة وحدها التي يمكن ان يتوهّم في حقّها أن تكون حاصلة من تجريد و تعميم المدركات الحسّية و تنقسم هذه المفاهيم بدورها إلى قسمين: قسم منها يكون مصداقه قابلاً للإدراك الحسّي من قبيل مفهوم البياض والسواد والحلاوة والحموضة والقسم الآخر لايكون مصداقه قابلاً للإدراك الحسّي، و هذا القسم ينقسم أيضاً إلى فئتين فرعيّتين:

إحداهما تلك المفاهيم التي و إن كان مصداقها لايدرك

بالحسّ ولكنّنانعتقد– لاسباب– بأنّ مصداقها موجود في عالم المحسوسات من قبيل مفهوم المادّة والقوّة والميدان.

والثانية تلك المفاهيم التي ندرك مصداقها بلون من الإدراك الداخليّ (العلم الحضوريّ) مثل مفهوم الإرادة والحبّ والبغض، و حتّى مفهوم «النفس».

أمّا القسم الاخير فبكلّ بساطة نستطيع أن نسلّم أنّه لايحصل نتيجةَ تغيير الإدراكات الحسّية، و ذلك لأنّ المصداق الجزئيّ لمثل هذه المفاهيم ليس قابلاً للإدراك بوساطة الحواسّ الظاهريّة، إلاّ إذا عمّمنا اصطلاح «الحسّ» ليشمل العلم الحضوريّ، و عندئذ يخرج عن موضوع بحثنا كما مرّ علينا توضيح ذلك في مقدّمة هذا البحث.

و أمّا المفاهيم التي نؤمن أنّ لها مصداقاً في عالم المحسوسات، ولو أنّنا لانملك حسّاً يستطيع إداركه، فهي مفاهيم لايمكن اعتبارها أيضاً من الإدراكات الحسّية التي تغيّر شكلها، لأنّ الفرض هو أنّنا لانملك حسّاً يدرك مصداقها، فكيف يمكن القول انّ هذه المفاهيم آتية من تجريد المدركات الحسّية و تعميمها؟!

و يبقى نوع واحد من المفاهيم الماهويّة التي لها مصداق محسوس كالأبيض والاسود والبارد والساخن والمثلّث والمربّع، أتوجد هذه المفاهيم من تغيير المدركات الحسّية، أم الإدراك الحسّي شرط لحصولها فقط؟

عندما ندرك بوساطة الحواسّ الظاهريّة لون أوشكل الأشياء الخارجيّة اوشيئاً من كيفيّاتها الأُخرى نظفر بصورة جزئيّة له تبيّن كيفيّته المحدودة والمعيّنة، ولو أنّنا لانلتفت إلى الصورة ذاتها

بشكل مستقلّ، مثل حالة الشخص الذي يتملّى صورته المنعكسة في المرآة و هو غير ملتفت إلى المرآة ذاتها ولا إلى الصورة المنعكسة فيها.

ولهذا فنحن نتخيّل انّنا قد ظفرنا بنفس الكيفيّة الخارجيّة في ظرف وجودها (وليس في ظرف إدراكنا نحن)، بينما الواقع أنّنا لاطريق لنا للظفر بالخارج بشكل مباشر، و كلّ ماندركه من الأمور الخارجيّة فهو بوساطة الصور الإدراكيّة فقط.

و صحيح أنّه يتمّ في هذه الحال بعض الافعال و الانفعالات في الأجهزة الحسّية والمجموعة العصبيّة والمخّ، ولكن هذه الافعال والانفعالات تهيّئ الأرضيّة الصالحه فقط لإدراك هذه المفاهيم، و سنثبت ذلك في محلّه، و أمّا نفس الإدراك فهو نشاط نفسيّ محض، و على العكس ممّا يدّعيه المادّيون فالإدراك ليس أمراً مادّياً يفرزه المخّ كما يفرز الكبد الصفراء، و ليس هو طاقة متغيّراً شكلها، و إنّما هو شيىء مجرّد غير مادّي مشروط تحقّقه بمجموعة من الافعال و الانفعالات الفسيولوجيّة والفيزيائيّة الكيميائيّة.

و بعد تحقّق صورة حسّية أوعدّة صور حسّية متشابهة يحصل لنا لون آخر من الإدراك يفتقد خصائص الإدراك الحسّي، و هو يقبل الانطباق على افراد لامحدودة.

و كما أنّ الإدراك الحسّي لم يأت من انتقال الكيفيّة الخارجيّة ولا من تغييرها، فكذا الإدراك العقليّ فإنّه أيضاً لايحصل من انتقال الصورة الحسّية ولا من تغييرها، لأنّه في نفس الوقت الذي توجد فيه الصورة الحسّية بكلّ خصائصها في ظرف «الحسّ» يمكن أن يوجد مفهومها الكلّي في ظرف «العقل» دون ان ينقص شيئ من الإدراك الحسّي.

و يتّضح من هذا أنّ القول بأنّ الصورة الحسّية يتغيّر شكلها فتتحوّل إلى «المفهوم» ليس إلا قولاً باطلاً.

والنتيجة التي تستخلص من هذا: انّ العلاقة بين المفهوم العقليّ والصورة الحسّية تشبه العلاقة بين الصورة الحسّية والكيفيّة الخارجيّة ولا تشبه العلاقة بين الكرسيّ والقطعة الخشبيّة، حيث إنّ القطعة الخشبيّة لا تبقى على صورتها الأولى بعد أن تتبدّل إلى كرسيّ.

و إذا عبّر عن هذه العلاقة باسم «التجريد» او «الانتزاع» —كما هوشائع بين الفلاسفة— فلابدّ من اعتباره تسامحاً في التعبير، وإلاّ فالمفهوم العقليّ لايقتطع حقيقة من الصور الحسّية.

و بهذا يتّضح أيضاً الجواب عن السؤال الثالث (أللعقل حاجةٌ ما إلى الحسّ أم لا؟)، و ذلك لانّ هناك فئة واحدة فقط من المفاهيم العقليّة تحتاج إلى الإدراك الحسّي، و حاجتها إليه بعنوان انّه شرط لتحقّق الإدراك العقليّ؛ و هي عبارة عن تلك المفاهيم التي لها مصداق يمكن إدراكه بالحسّ.

و أمّا المفاهيم التي لها مصداق خارجيّ و لكنّه لايمكن إدراكه بالحسّ فهي حاصلة عادةً من تركيب عدّة مفاهيم أُخرى، مثل مفهوم (الجسم» الذي معناه «الجوهر الذي له أبعاد ثلاثة»، فهو يحصل في الواقع من تركيب هذه المفاهيم المذكورة، وهو يعرف من طريق التحليل و إعادته إلى المفاهيم الأصليّة، و لمّا كان من الممكن أن تكون بعض مفاهيمه الأصليّة محتاجة إلى الإدراك الحسّي، إذن يمكن القول انّ بعض هذه الفئة من المفاهيم تحتاج إلى الحسّ بالوساطة لابشكل مباشر.

والقسم الآخر من المفاهيم الماهويّة هو عبارة عن المفاهيم

المأخوذة من الوجدانيّات والمبيّنه للحدود الماهويّة للمشهودات والمدرَكات الباطنيّة، مثل مفهوم الإرادة والحبّ فمثل هذه المفاهيم مأخوذ مباشرة من العلوم الحضوريّة و محتاج إليها، و لكنّه غيرمحتاج —بأيّ وجه من الوجوه— إلى الإدراك الحسّي، ولا حتّى بالوساطة.

امّا المفاهيم الفلسفيّة المبيّنة لأطوارالوجود و شؤونه (والعدم بالتبع) فهي تأتي من العلوم الحضوريّة في المرحلة الأُولى ولاحاجة بها إلى الحسّ، لأنّ الوجود لايعرف إلاّ عن طريق العلم الحضوريّ، و لكنّه يمكن الاستفادة في المراحل اللاحقة من العلوم الحصوليّة، و تفصيل كيفيّة حصول ذلك يحتاج إلى مجال أوسع ممّا هو متوفّر لنا الآن.

و أمّا المفاهيم المنطقيّة فهي تحصل — كما أشرنا إليه مراراً — من إعادة النظر في سائر المفاهيم الذهنيّة ولا علاقة لها مباشرةً بالحسّ، و يحتاج هذا المفهوم إلى الحسّ في مورد واحد فقط و هو إذا ما كان المعقول الأوّل محتاجاً للحسّ، و من هناك يمكن القول أنّ المفهوم المنطقي يرتبط بالإدراك الحسّي بوساطة المعقول الأوّل في بعض الموارد.

المحاضرة الخامسة عشرة

مقدّمة:

استعرضنا لحدّ الآن مسألة «أصالة الحسّ أم العقل» في مورد التصورات و انتهينا إلى هذه النتيجة القائلة انّ جميع تصوّراتنا ليست ناشئة من «الحسّ»، وللمفاهيم الكلّية إدراك مستقلّ يحصل بوساطة قوّة مدركة خاصّة تسمّى «العقل».

و كثير من المفاهيم الكلّية لايحتاج إطلاقاً إلى الصورة الحسيّة، و بعضها فقط يحتاج إلى الإدراك الحسّي على أساس أنّه شرط و مهيّئ لتحقّق الإدراك العقليّ.

ونوجّه هنا هذا السؤال: أتكون أصالة الحسّ أم العقل في التصديقات تابعة للتصوّرات بحيث إنّ كلّ شخص يقول بأصالة الحسّ في التصوّرات يُضطرّ للالتزام بأصالة الحسّ في التصديقات، و كلّ إنسان يقول بأصالة العقل هناك لايجد مفرّاً من القول بها هنا، أم لا توجد مثل هذه الملازمة، فمن الممكن – مثلاً – أن يقول شخص بأصالة الحسّ في التصوّرات ولكنّه يقول بأصالة العقل في التصديقات؟

و أخيراً الاصل في التصديقات أهو الحسّ أم للعقل أصالة أيضاً؟

قبل الدخول في صميم الجواب عن هذه الاسئلة يلزمنا أن نتحدّث قليلاً عن التصديقات،ولو أنّ مكان البحث في أغلبها هو في علم المنطق، و لهذا فنحن نتناول الموضوع بإيجاز و بمقدار الحاجة لهذا البحث.

ملاحظات حول التصديقات:

١ــالذهن ظرف للإدراكات الحصوليّة(الصور الجزئيّة والمفاهيم الكلّية)، و يجب أن لاينسب إليه أيّ علم حضوريّ (معرفة الواقعيّات بدون وساطة).

و لكن قوى الذهن تستطيع أن تلتقط منها صُوراً جزئيّة و مفاهيم كلّية فنحصل على التصوّرات. و لمّا كان العلم الحضوريّ مرافقاً دائماً للانعكاسات الذهنيّة، فلهذا تختلط فيما بينها في كثير من الأحيان، والتمييز يحتاج إلىٰ دقّةٍ و تأمّل. فمثلاً عندما نحسّ بالخوف فهذه حالة نفسيّة ندركها بالعلم الحضوريّ، و وجودها ملازم للعلم بها، ولكن انعكاسها الذهنيّ شيئ آخر يظهر بشكل تصوّر جزئيّ أو مفهوم كلّي.

٢ــ إنّ التصور الذهنيّ لايستطيع بمفرده أن يبيّن لنا الواقع الخارجيّ، و مهما كان العلم الحضوريّ بسيطاً ولا يقبل التحليل فإنّه عند ما ينعكس في الذهن يظهر بشكل «قضيّة» تشمل عدداً من التصوّرات. والواقع أنّ الذهن يحلّل ذلك الإدراك الحضوريّ البسيط إلى عدّة إدراكات حصوليّة، و على الاقّل إلى تصوّرين هما الماهيّة والوجود،ثمّ يحمل الوجود على الماهيّة، فمثلاً يكون الانعكاس الذهنيّ للإحساس بالخوف بشكل بحيث عند ما يفرغ في القالب اللفظيّ يظهر بصورة «أنا خائف» أو «الخوف موجود» و أمثالهما، والجملة الأخيرة تبيّن تحليل الإحساس بالخوف إلى مفهوم ماهويّ (الخوف) و مفهوم فلسفّي (الوجود)، و واضح أنّ مفهوم «الخوف» لايمكن بمفرده أن يبيّن لنا واقع الخوف الموجود إلاّ إذا كان مصحوباً بالعلم الحضوريّ، أي بالإحساس بالخوف ذاته، و في هذه الحال يكون نفس العلم الحضوريّ هو الذي يمكن

اعتباره— من إحدى الجهات— كشفاً للواقع الموجود (ولو أنّه من ناحية أُخرى عين الواقع)، و ليس هو التصوّر المقارن له.

٣— كلّ قضيّة تشتمل على «تصّور ين» أو أكثر، و على العكس مما يظنّه بعض المنطقيّين الاور بيّين فـ «القضية» ليست مجموعة من «التصوّرات» فحسب، ولا هي مكوّنة من تصوّر ين فقط، و كذا حقيقة «التصديق» ليست هي الانتقال من تصوّر إلى آخر حسب قانون تداعي المعاني[1]، و إنّما «القضيّة» عبارة عن تصوّر ين أو اكثر مرتبطين ببعضهما بحيث يخرجان بصورة علم واحد يبيّن الواقع الخارجيّ أونفس الأمر.

فمثلاً عند ما نرصف عشرات من التصوّرات إلى جانب بعضها من دون أن تكون بينها رابطة فإنّها لا تشكّل قضيّة، و حتّى إذا فرضنا وجود تصوّر ين أو أكثر، و كانا بشكل بحيث ينتقل الذهن من أحدهما إلى الآخر حسب قانون تداعي المعاني، كما ننتقل من تصّور «الليل» إلى تصور «النهار»، فإنّ ذلك لا يكوّن لنا قضيّة أبداً.

٤— جاء في المنطق الكلاسيكي انّ العلاقة بين أركان القضيّة لابّد ان تكون بإحدى صورتين: إمّا حمليّة أوشرطية، و قد أضاف المنطقيّون المحدثون علاقات أُخرى، ولكن هذه جميعا يمكن اعادتها إلى العلاقة الحمليّة (اتّحاد الموضوع والمحمول)، و يطلب تفصيل هذافي علم المنطق.

٥— إنّ العلاقة الحمليّة تبيّن في الواقع إيمان الشخص باتّحاد الموضوع والمحمول، و هو إيمان يظهر بصورة «حكم»، و هو أيضاً

١— هذه اشارة الى رأي جون ستيوارت ميل

نفس حقيقة «التصديق»، ولكن «التصديق» يطلق أحياناً على مجموعة من التصوّرات مضافاً إليها الحكم (وهذه هي القضيّة المنطقية)، وعلى هذا لابدّ من اعتبار كلمة «التصديق» من المشتركات اللفظية.

٦– توجد اختلافات بين المنطقيّين حول عدد أجزاء القضايا، وحول «القضية السالبة» ألها «حكم سلبيّ» أم انّها تفيد «سلب الحكم» فقط؟ ولكن هؤلاء جميعاً متّفقون على أنّ القضيّة الحمليّة لا تتحقق بدون المحمول والموضوع.

والنظريّة التي تأييدنا هي أنّ كلّ قضيّة تحتاج إلى موضوع ومحمول ونسبة بينهما وحكم بثبوت هذه النسبة أوعدم ثبوتها.

امّا الإشكالات التي يطرحها بعض كبار المفكّرين حول بعض القضايا (مثل الهليّات البسيطة) فهي خارجة عن موضوع بحثنا بما أنّه بحث منطقي، ولابّد أن يطلب تفصيل هذه الأمور في المجالات المخصّصة لذلك.

٧– إنّ رابطة الاتّحاد بين الموضوع والمحمول ينظر إليها أحيانا على مستوى «الإمكان» أي نفي ضرورة الخلاف (نفي كونها ممتنعة ومستحيلة)، وينظر إليها أحياناً أُخرى على مستوى «الوجوب» أي إثبات الضرورة (بالإضافة إلى نفي ضرورة الخلاف) وأحياناً أُخرى لانلتفت إلى أيّ من الضرورتين، ونلاحظ فقط وجود الرابطة الحالية، ففي الصورة الأُولى تكون القضية «ممكنة»، وفي الصورة الثانية «ضروريّة» وفي الصورة الثالثة تسمّى «وجوديّة».

٨– يكون موضوع القضيّة أحياناً تصوّراً جزئيّاً حاكياً عن موجود معيّن، وأحياناً أخرى يكون مفهوماً كلّياً يقبل الانطباق على

مصاديق لاحد لها، و في الصورة الثانية قد يكون احياناً مفهوما ماهوّياً، أي له «مابازاء» في الخارج، و مفهوماً فلسفياً أحياناً أُخرى، اي له «موصوف» خارجيّ فحسب، و مفهوماً منطقيّاً في حالات أُخرى، حيث لا يكون له حتّى موصوف خارجي، و هي تصدق فقط على المفاهيم الذهنيّة.

٩ــ قد يكون الاتّحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود مع اختلاف مفهوميهماوفي هذه الصورة يسمّى حمل المحمول على الموضوع بـ «الحمل الشائع»، و يتّحدان احياناً في المفهوم أيضاً و يلاحظ بشكل اساسيّ هذا الاتّحاد المفهوميّ، و في هذه الصورة يسمّى الحمل ب «الحمل الأوّليّ»

ولا يمكننا في هذا البحث الاستطراديّ الجواب على هذه الأسئلة:

ايكون هذا التقسيم حاصراً؟

و هذا الحمل الأوّلي أهو «قضيّة» حقيقةً أم لا؟

ثمّ أهي تنتج فائدة أم لا؟

١٠ــ قد تفيد القضيّة احياناً تحقُّق ذات الموضوع فقط، و بعبارة أُخرى فإنّ محمول القضيّة هو مفهوم «موجود»، و أحياناً أُخرى تفيد تحقُّق صفة للموضوع، ففي الصورة الأُولى تسمّى القضيّه ب« الهليّة البسيطة» و في الصورة الثانية ب «الهليّة المركّبة»، ولكن بعض المنطقيّين الغربيّين يعتبر مفهوم الوجود «معنى حرفيّاً» يبيّن العلاقة بين الموضوع والمحمول، و ينكر «الوجود المحموليّ» ولا يفرّق بين الوجود الرابط والوجود المحموليّ، و في النتيجة فهو لايعتبر «الهليّة البسيطة» قضيّة!

١١ــ تقسّم القضايا في المنطق الكلاسيكيّ إلى قسمين:

البديهيّه والنظريّة، فالبديهيّات قضايا لايحتاج التصديق بها إلى تفكير و تأمّل، والنظريّات (= غير البديهيّات) قضايا يحتاج التصديق بها إلى التفكير والاستدلال.

و تقسم البديهيّات أيضاً إلى البديهيّات الاوّلية والبديهيات الثانويّة، فالبديهيّات الأوّلية قضايا لايتوقف التصديق بها على أيّ شيىءماعدا تصوّر الموضوع والمحمول، ولكن الحكم في القضايا البديهيّة الثانويّة يتوقّف على استعمال الحسّ و استخدام التجربة و أمثالهما. و قسّموا البديهيّات الثانوية— حسب الاستقراء— إلى ستّة أقسام: الحسّيات، الوجدانيّات، الحدسيات، الفطريّات، التجربيّات، المتواترات.

والواقع أنّ البديهيّات الأوّلية فقط تستحقّ أن نسمّيها ب «البديهيّة» و أمّا البديهيّات الثانويّة فالحد الأقصى لها هو أن تكون قريبة للبديهيّات، و كلّها تحتاج إلى نوع من البرهان.

و من بين البديهيّات الأوّلية تسمّى قضية «استحالة اجتماع النقيضين» بـ «أُمّ القضايا»، واعتبروا سائر البديهيّات الأوّلية أيضاً محتاجة إليها، ولو أنّهم قد بيّنوا كيفيّة احتياج سائر البديهيّات إلى هذه القضيّة بأشكال مختلفة، ولم يكن بيان المنطقيّين في هذا الباب بشكل واحد.

و قد عدّ بعض المنطقيّين قضية «استحالة ارتفاع النقيضين» و أصل الهوهويّة (ضرورة ثبوت أيّ شيئ لذاته و استحالة سلبه عن نفسه) أيضاً من الأُصول الأوّلية، و قد اعتبر بعضهم اصل الهوهويّة مقدماً على سائر الأُصول، ولاينتظر من هذا البحث المضغوط أن يتناول بالتفصيل دراسة هذه المسائل.

١٢— تسمّى القضيّة ب «التحليليّة» إذا كان مفهوم الموضوع

فيها مشتملاً على مفهوم المحمول، و بعبارة اخرى: فإنّنا نحصل على مفهوم المحمول من تحليل مفهوم الموضوع، و تسمّى القضيّة فيما عدا هذه الصورة ب «التركيبيّة»، والتصديق باتّحاد الموضوع والمحمول في القضايا التحليليّة ضروريّ، و بعبارة أُخرى: إنّ هذه القضايا بديهيّة، أمّا القضايا التركيبيّة فيوجد فيها اختلافان:

الأوّل: ايوجد بين القضايا التركيبية قضايا بديهيّة أم كلّها نظرية؟

الثاني: اتحتاج القضايا التركيبيّة كلّها إلى «التجربة» بحيث تكون جميعاً من القضايا المصطلح عليها ب «ماتأخر»[1] أم يوجد بينها قضايا مستغنية عن التجربة، أي من القضايا المصطلح عليها ب «ما تقدم»[2]؟

يعتقد «كانْت» بأنّ القضايا التركيبيّة تنقسم إلى قسمين: المقدّمة على التجربة، والمؤخّرة عنها، و هو يعتبر القضايا الرياضيّة من قبيل القضايا التركيبيّة المستغنية عن التجربة، ولكن الوضعيّين يحاولون إعادة جميع القضايا المستغنية عن التجربة إلى القضايا التحليلية.

و أمّا النظرية التي تنال تأييدنا فهي انّ هناك قضايا تركيبيّةً مستغنيةً عن التجربة. ولا تنحصر هذه في الرياضيّات بل تشمل الأُمور الميتافيزيقيّة أيضاً، و على العكس من نظريّة «كانْت» الذي اعتبر حلّ المسائل الميتافيزيقيّة خارجاً عن طاقة العقل النظريّ، فإنّ أمثال هذه داخلة في نطاق العقل النظريّ.

---

١ – Apriori
٢ – Apostorior

توضيح محلّ النزاع:

ما المقصود من أصالة الحسّ أو العقل في التصديقات؟

من الواضح أنّ هذا السؤال «أيكون الأصل في التصديقات الحسّ ام العقل؟» لايعني أنّ التّصورات التي تشكّل أركان القضيّة أهي كلّها مأخوذة من الحسّ أم ان بعضها يدركه العقل بصورة مستقلّة؟ و ذلك لأنّ هذا هو بنفسه مسألة أصالة الحسّ أم العقل في التصّورات. و إنّما معناه: أيكون التصديق باتّحاد الموضوع والمحمول متوقّفاً دائماً على الحسّ أم انّ عقلنا يحكم احياناً باتّحادهما من دون أن يستعين بالحسّ؟

إذن تعود هذه المسالة إلى هذا الموضوع: ألدينا قضايا مقدّمة على التجربة الحسيّة و مستقلّه عنها، أم كلّ القضايا مؤخرّة عن التجربة و محتاجة إلى الحسّ؟

وعلى هذا يصبح القائلون بأصالة الحس في التصديقات هم أُولئك الذين ينكرون البديهيّات الاوّلية، لأنَ المفروض أنّ العقل في هذه القضايا يحكم باتّحاد الموضوع والمحمول و ثبوت المحمول للموضوع بمجرّد تصورهما، ولا يحتاج التصديق بذلك إلى أيّ شيء ماعدا تصورهما، ولو انّ تصورهما يحتاج إلى الحسّ بشكلٍ ما.

و كلّ من يعترف بالبديهيّات الاوّلية ولو أنّه يحصرها في قضيّة واحدة (مثل استحالة اجتماع النقيضين) فهو من أصحاب أصالة العقل في التصديقات.

ولابّد أن ينكر- القائل بأصالة الحسّ في التصديقات- الحملَ الأوّلي أيضا، ولكنّ الحسيين عندما يواجهون مثل هذه القضايا فهم يدّعون أنّها ليست قضايا في الواقع، لانّها لا تفهمنا شيئاً جديداً.

والمأزق العسير الذي يواجهه الحسيّون هو في الرياضيّات، ذلك لانّهم بشأن القضايا الميتافيزيقيّة يستطيعون أن يدّعوا بأنها غير قابلة للإثبات او أن يعتبروها — مثل الوضعيين — ألفاظاً لا معنى لها (!) ولكنّهم لا يجرؤون ان ينسبوا مثل هذا القول للمسائل الرياضيّة، و من هنا فهم يبذلون قصارى جهدهم ليعيدوا القضايا الرياضيّة إلى «القضايا التحليليّة».

التحقيق في المسألة:

لقد اتّضح من حديثنا أنّ مسألة أصالة الحسّ أم العقل في التصديقات ليست تابعة لمسألة أصالة الحسّ أم العقل في التصورات فحتّى لو فرضنا أنّ شخصاً قال بأصالة الحسّ في التصّورات فإنّه يستطيع أن يقول بأصالة العقل في التصديقات.

و الآن نقدّم الجواب على السؤال الأساسيّ: أيكون الحسّ هو الاصل في التصديقات أم للعقل اصالة أيضاً؟

وجوابنا على هذا السؤال واضح، اى نحن نملك قضايا لايحتاج التصديق بها إلى استعمال الحسّ ولا التجربة، بل يستطيع العقل مستقلاً أن يثبت الرابطة بين الموضوع والمحمول، و ليست هذه القضايا منحصرة بالبديهيّات، بل كثير من القضايا النظريّة العقليّة يتمّ إثباتها بالاستعانة بالبديهيّات العقليّة، دون أن يتدخّل في إثباتها الحسّ ولا التجربة.

و من جملتها تلك القضايا المتعلّقة بعلم المنطق، و هي التي موضوعها ومحمولها من المعقولات الثانية المنطقيّة، أي من المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجيّ، و انّما مصداقها هو المفاهيم الذهنيّة الأخرى، و ذلك لأنّه من الواضح كون الحسّ عاجزاً عن إثبات العلاقة بين مفاهيم ليس لها مصداق خارجيّ.

و كذا الهليّات البسيطة التي هي انعكاسات ذهنيّة للمعلومات الحضوريّة من قبيل القضايا التي تحكي عن وجود الحالات النفسيّة كالخوف والامل والحبّ والبغض، و ذلك لأنّ الحسّ بالمعنى الاصطلاحيّ لادخل له في وجود هذه المعلومات.

وفي الحمل الأوّليّ والقضايا التحليليّة التي يشتمل فيها مفهوم الموضوع على مفهوم المحمول ايضاً لادخل للحسّ فيها.

و بهذا الشكل لاتحتاج القضايا الميتافيزيقية— التي موضوعها و محمولها من المعسرات الفلسفيّة— إلى استعمال الحسّ و استخدام التجربة، لأنّ التجربة الحسيّة تعجزعن إثبات الرابطة بين مفهومين لم يؤخذا عن طريق الحسّ، بل القضايا الرياضيّة أيضاً مستغنية عن الحس، والاستعانه بالاشكال الهندسيّة و ماهو من هذا القبيل إنّما هو لإعداد الذهن لتصوّر الموضوع والمحمول بشكل صحيح.

والأهمّ من كلّ ذلك أنّ القضايا التجريبيّة عندما يراد صياغتها بشكل قانون كلّي و ضروريّ فإنّها تحتاج إلى الأُصول الميتافيزيقيّة، و في النتيجة فهي تحتاج إلى العقل، و ذلك لأنّ الاستقراء لايستطيع أن يثبت لنا حكماً كلّياً ضروريّاً بصورة ذاتيّة— كما هو ثابت في محلّه— ولاينفي احتمال وجود الفرد الاستثنائيّ.

بل و حتّى القضايا الشخصيّة من قبيل الحكم بوجود لون اوشكل خاصّ أيضاً عندما نريد أن تتّصف بالضرورة لابّد:

أوّلاً: أن يتّم إثبات وجودها الخارجيّ بوساطة أصل العلّية و فروعه.

ثانياً: أن يُنفى احتمال عدمها بوساطة آصل استحالة التناقض.

و على هذا فهناك أصالة لأحكام العقل في مورد التصديقات، بل الاحكام العقليّة البديهيّة تشكّل في الواقع؛ الخلفيّةَ للاحكام الحسّية ايضاً.

المحاضرة السادسة عشرة

ماهو نطاق كلّ لون من الوان المعرفة؟

لكون المعرفة مختلفة و متنوّعة فنحن نواجه هذا السؤال: أكُلُّ واقع يمكن معرفته بأيّ لون من ألوان المعرفة؛ أم لكلّ لون من المعرفة مجال خاصّ بها؟ و إذا كان هناك واقع يمكن إثباته بعدّة طرق من المعرفة فأيّها أفضل؟

بديهيٌّ أنّ أفضل ألوان المعرفة هوالعلم الحضوري الذي ينكشف فيه الواقع بدون أيّة وساطة، ولكن حدود ذلك عند الافراد العاديين تنحصر في النفس و قواها و أفعالها و انفعالا تها، و من المؤكّد أنّ الجميع يتمتّعون بلون من المعرفة الحضور يّة بالنسبة للخالق المانح للوجود،و يسمّى أحياناً ب «المعرفة الفطر يّة»، ولكن هذه المعرفة تبدو ضعيفة في الأفراد العاديّين و في الحالات الاعتيادية، ولا يُلتفت إليها ولا يُتعّمق فيها إلاّ نادراً، و قوتّها و تكاملها تتبع تكامل الروح و تقليل العلاقات المادّية والارتباطات الدنيو يةّ و تقو ية التوجّهات القلبيّة.

والأفعال والإنفعالات النفسيّة التي يتعلّق بها العلم الحضوريّ تشمل أيضاً الصور الإدراكيّة، وهي تلك الصور الجزئيّة والمفاهيم الكلّية التي يتعلّق بها العلم الحضوريّ من حيث انّها موجودة في النفس، ولكن متعلّقاتها التي هي الواقعيّات الخارجة عن النفس فلايتعلّق بها العلم الحضوريّ الذي لاوساطة فيه، و تعرف في الأفراد العاديّين دائماً بوساطة الصور الإدراكيّة.

إذن يطرح السؤال حول هذه المعلومات بهذه الصورة: أتكون كلّ الواقعيّات التي تعرف بالعلم الحصوليّ قابلة للإدراك الحسّي

والعقلي، أم لكلّ واحد من الحسّ و العقل مجال خاصّ به؟

من الواضح أنّ ايّ واقع لامادّى لايمكن معرفته بالحسّ، والطريق إلى المعرفة الحصولية للمجرّدات ينحصر بالمعرفة العقليّة التي تتمّ بوساطة المفاهيم الكلّية الفلسفيّة، و كذا الحقائق المنطقيّة فهي ليست قابلة للمعرفة الحسّية، و لكن ليس صحيحاً أيضاً القول بأنّ كلّ واقع مادّي يمكن معرفته بالحسّ، ذلك لأنّنا نعلم أنّ قوانا الحسيةمعدودة، و مدى إدراكها محدود و مقيّد بالظروف الخاصّة المحيطة بها، و بعبارة اخرى: نحن نستطيع فقط أن نعرف مظاهر معيّنة من الأشياء المادّية بوساطة حواسّنا و ذلك في ظروف معيّنة، ولا يمكننا إطلاقاً أن ندّعي بأنّ جميع شؤون الواقعيّات المادّية قابلة للمعرفة الحسّية و يَعُدُّ العلماء مثل هذا الادّعاء أمراً طفوليّاً يتّسم بالغباء.

و من ناحية أُخرى فنحن نعلم انّ كثيراً من الحقائق العلميّة لاطريق للحسّ إليها بصورة مباشرة، و عند ما ندقّق فيها نجد أنّها تعرف بوساطة المفاهيم الانتزاعيّة، ولابدّ من عدّ مفهوم المادّة و الطاقة و أمثالهما من هذاالقبيل، إذن ينحصر مجال الإدراك الحسّي بمظاهر من الواقعيّات المادّية تتناسب مع حواسّنا، ولا نستطيع ان نعرف هذه المظاهر بوساطة الحسّ مالم تتوفّر شروط عديدة لتحقُّق الإدراك الحسّي، و سائر معارفنا إمّا أن تكون حاصلة بسبب العقل فقط، أو انّها تحصل بتعاون الحسّ والعقل.

و إحدى خصائص المعرفة العقليّة أنّها كلّية، إذن المعارف الحصوليّة الجزئيّة إمّا أنّها انعكاسات ذهنيّة من المدركات الحضوريّة كالقضايا الحاكية عن وجود الحالات النفسيّة الخاصّة، و إمّا أنّها حاصلة بالتجربة الحسّية كالقضايا الحاكية عن وجود أمر

محسوس بدون وساطة، و لكن ليس صحيحاً أنّ كلّ قضيّة كليّة إنّما تدرك عن طريق العقل فقط، ذلك لأنّه من الممكن كون موضوع هذه القضايا مفهوماً ماهويّاً ماخوذاً من المحسوسات بلاوساطة، و واضح أنّ هذه المفاهيم لا تحصل إلاّ إذا سبقها إدراك واحد أو عدّة إدراكات حسّية، ولكنّ الحاجة إلى الحسّ لا تنحصر فقط في تهيئة الظروف الملائمة لإدراك المفهوم الكلّي للموضوع والمحمول، بل من الممكن أن يكون التصديق بها متوقّفاً على التجربة الحسيّة. فمثلا نحن لانستطيع أبداًبعد تصّور مفهوم «الفلزّ» و استخدام القوّة العقليّة أن نحكم بأنّ «كلّ فلزّ يتمدّد بالحرارة» و إنّما مثل هذا التصديق يحتاج إلى التجربة الحسّية.

و على هذا تنقسم الهليّات المركّبة التي موضوعها يحكي أمر محسوس إلى قسمين:

أحدهما يضمّ القضايا التي محمولاتها من المفاهيم الفلسفيّة، من قبيل هذه القضية «الجسم ممكن الوجود»، و في هذه الصورة لايحتاج التصديق بها إلى التجربة الحسّية و يمكن تسمية مثل هذه القضايا ب«القضايا الفلسفيّة بعد التجربة»، أي تلك القضايا التي تجعل الموضوعات التجريبيّة مورد التحليل الفلسفيّ.

الثاني: يضمّ القضايا التي محمولاتها من قبيل المفاهيم الماهويّة المحسوسة مثل هذه القضية «الفلزّات تتمدّد بالحرارة»، فهذه القضايا تجريبيّة صرفة وهي تشكّل المسائل العلميّة، و لكن التجربة الحسّية وحدها ــ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ــ لا تستطيع ان تثبت لنا القضية الكلّية بصورة قطعيّة لا تتخلّف، ذلك لانّنا لانستطيع أبداً ان نُخضع جميع أفراد ماهيّةٍ ما في كل الأزمنة والأمكنة للتجربة الحسّية، و إنّما نظفر بضرورتها و كليّتها بعد

استخدام الأُصول العقلية (مثل أصل العليّة و فروعه)، اذن تحصل هذه المعارف بفضل التعاون القائم بين الحسّ والعقل.

إنّ النتائج التي نظفر بها من هذا البحث هي كما يأتي:

١ـ إنّ مجال العلم الحضوريّ في الأشخاص العاديّين يكون في النفس و قواها و أفعالها و انفعالاتها، و في هذا اللون من المعرفة فقط ينكشف فيه الواقع للإنسان بلاوساطة.

٣ـ تدرك الحقائق المنطقيّة بوساطة العقل فقط.

٣ـ و كذا الحقائق الفلسفيّة فهي تُعرف بوساطة العقل، ولو أنّ من الممكن أن يكون موضوعها من المفاهيم الماهويّة التي لها مصداق محسوس، و في هذه الصورة يغدو الإدراك الحسّي شرطاً لازماً لتصوير الموضوع.

٤ـ إنّ معرفة الواقعيّات المجرّدة (= اللامادّية) تدخل في نطاق العقل أيضاً.

٥ـ تُعرف القضايا الشخصيّة المتعلّقة بالأُمور المحسوسة بوساطة الحسّ، و لكن إثبات وجودها الخارجيّ و نفي احتمال الخطأ في الحسّ لايستغني عن الأُصول العقليّة.

٦ـ إنّ القضايا الكلّيةالتي موضوعها و محمولها من المفاهيم القابلة للانطباق على المحسوسات تعرف عن طريق التجربة الحسّية، و لكن تصوّر الموضوع والمحمول فيها يحتاج إلى العقل، و كذا كليّتها و ضرورتها فهي تتوقّف على الأُصول العقليّة، و هذه القضايا هي التي تشكّل مسائل العلوم التجريبيّة.

٧ـ إنّ إثبات ضرورة أيّة قضيّة و حتّى القضايا الشخصيّة المحسوسة يتوقّف على أصل استحالة التناقض، و على هذا لايستغني أيّ تصديق ضروريّ عن العقل.

٨ـ لا تدرك الواقعيات المادّية إطلاقاً ـ بشكل كامل و من كلّ الجوانب ـ بالإدراك الحسّي، و كلّ حاسّة من حواسّنا تستطيع فقط و في ظروف خاصّة أن تعرف وجهاً معيّنا منها، و كذا التجارب العلميّة فهي تستطيع أن تلمّ بخواصّ جديدة منها بتقدّم العلم واكتشاف وسائل اكثر دقّة، و لكن لايمكن الادّعاء أبداً أنّ الواقعيات المادية قد عُرفت بشكل كامل و من كلّ الجوانب، و لايوجد فيها شيء إلاّ و قد عُرف.

بهذا نكون قد أجبنا عن بعض الأسئلة المطروحة في المحاضرة التاسعة، وسوف نجيب بعون اللّه عن الأسئلة الأُخرى في المحاضرات الآتية بعون اللّه.

توضيحٌ لموضوعين:

و نجد من الواجب علينا في خاتمة هذا البحث ان نوضّح موضوعين:

١ـ يشيع بين المتجدّدين أنّ فلاسفة العصور القديمة و القرون الوسطى لمّا كانوا يستفيدون من الأسلوب العقليّ والقياسيّ في حلّ المسائل العلميّة و الفلسفيّة لم يُحرموا فقط من إحراز نجاح باهر وإنّما قدّموا لنا آراءً و نظريات غير صحيحة سيطرت على الفكر البشريّ قروناً مديدة و وقفت حائلاً دون اكتشاف الحقائق العلميّة و تمتُّع المجتمع الإنسانيّ بثمراتها، و لكنّه منذ عهد النهضة الاوربية «رُنِسانس» حيث أحلّ علماء اوربا الأُسلوب التجريبيَّ والاستقرائيَّ مكانَ الأُسلوب العقليّ والقياسيّ فقد أحرزت الإنسانيّة تقدّماً هائلاً، واستعادت قافلة العلم ماكان قد ضاع من يدها و بدأت تطوي سبيل التكامل بسرعة لتعوّض عمّا كان قد فاتها.

و قد نسب بعض المتجدّدين المسلمين هذا النجاح الذي أحرزه الغربيّون إلى معرفتهم بالثقافة الإسلامية، وراحوا ينسبون الأُسلوب التجريبيّ —بكلّ فخر و اعتزاز— إلى العلماء المسلمين الذين استلهموا القرآن الكريم و نهضوا لمقاومة الثقافة اليونانيّة واستخدموا الأُسلوب الاستقرائيّ والتجريبيّ.

و نحن في الوقت الذين نعترف فيه بالتاثير الضخم الذي تركته الثقافة الإسلاميّة و علوم المسلمين في الثقافة الغربية، و كذا ما للتجارب العلميّة من أهمّية، فإنّنا نذكّر انّ لاستخدام الأُسلوب التجريبيّ تاريخاً موغلاً في القدم، و كما ينقل مؤرّخو الفلسفة فإنّ أرسطو قد اعدّ بمساعدة الإسكندر المقدونيّ حديقة كبيرة كان ينمّي فيها مختلف النباتات و يربّي فيها انواع الحيوانات، و كان يعكف على المشاهدة والتجربة بشأنها، و لعلّه في ذلك الزمن لم يكن هناك عالم تتوفّر له هذه الفرص و الإمكانيات، وعلاوةً على هذا فإنّه يعتبر الحسّيات والتجريبيّات نوعين من البديهيّات والمقدّمات للبرهان، و على هذا فلابدّ أن نقول إنّ السبب في نقص آرائه العلميّة يكمن في عجز وسائل التجربة المتوفّرة عند ذاك ، لا في الاعتقاد بعدم القيمة للأسلوب التجريبيّ.

و من المناسب في هذا المجال أن نضيف هذه الملاحظة و هي أنّ بعض الفلاسفة القدماء حاولوا أن يسدّوا النقص الموجود في الوسائل التجريبيّة والمعلومات العلميّة بالنظريات، و ذلك إرضاءً لحسّ البحث و حبّ الاطّلاع في انفسهم، و قد استفاد أحياناً من الأُسلوب العقليّ لإثبات ذلك ، و بهذا فقد مزجوا الدراسات العلميّة بالفلسفيّة فألحقوا بهما معاً أفدح الأضرار، و لكن —على أيّ حال— ليس صحيحاً ان ننسب إليهم انّهم لم يكونوا يعتبرون

الأُسلوب التجريبيّ أو انّهم لم يكونوا يستعملونه، والأشدّ خطأً من ذلك هو الظنّ بأنّ عمل الفلسفة هو إعطاء الفرضيّات فقط، و عمل العلم هو إثباتها بوساطة التجربة!!

و في أثناء هذا لابدّ أن نعلم أنّ جميع الفلاسفة لم يكونوا مغرمين بجميع فروع العلم والفلسفة، و كان بعضهم –مثل سقراط– يولي المسائل الأخلاقية أهمّية فائقة، وأرسطو هو الوحيد بين فلاسفة اليونان الذي نال الشهرة في جميع فروع العلم والفلسفة و لقبّ باسم «المعلّم الاوّل».

إذن عدم اهتمام بعض الفلاسفة بالمسائل العلميّة والتجريبيّة لاينبغي عدّه من باب نفي قيمة الأُسلوب التجريبي. والشيء الوحيد الذي يمكن قوله هو أنّ بعض الفلاسفة لمّا لاحظ كثرة أخطاء الحسّ فإنّه لم يُعِر المسائل العلميّة والتجريبيّة أهمّية، بل انصرف لدراسة المسائل الميتافيزيقية والرياضيّة.

و نؤكّد مرّة أُخرى على أنّ المسائل العلميّة بالاصطلاح الخاصّ (=التجريبيّة) لايمكن حلّها إلاّ بالاسلوب التجريبيّ، ولو أنّ الحصول على قانون علميّ كلّي و ضروريّ يتوقّف على مساعدة العقل، و لكنّ العقل بمفرده لايستطيع أن يثبت لنا أبداً أيّ موضوع تجريبيّ.

٢– ظنّ بعض الكتّاب الذين لايتمتّعون باطّلاع واسع أنّه لايمكن أيضاً حلّ المسائل الميتافيزيقيّة و مسائل معرفة اللّه بالأُسلوب العقليّ، وكلّ محاولات الفلاسفة المسلمين لحلّ هذه المسائل بالأُسلوب العقليّ والقياسيّ إنّما هي محاولات عقيمة مقتبسة من فلاسفة اليونان وهي لا تلائم أُسلوب القرآن، ذلك لأنّ القرآن قد حثّ البشرية باستمرار على التأمّل في الظواهر الطبيعيّة،

وهذا علامة أنّه لايعتبر الأُسلوب العقليّ صحيحاً بل يعتبر الأُسلوب التجريبيّ هو الطريق الصحيح الوحيد للمعرفة.

وقد انساق بعض الغافلين إلى القول بأن المسائل الدينيّة تجريبيّة من أساسها، والطريق لإثباتها هي التجارب العلميّة، و حتّى الاحكام و القوانين الإسلاميّة فهي ممّا يمكن قبوله مادامت تؤيّدها التجاربُ العمليّة، و يستنتجون أنّ قوانين الإسلام محدودة بالظروف الزمانيّة والمكانيّة الخاصّة، و ذلك لأنّ نتائج التجربة لاتؤيدها دائماً، و بهذا يجعلون أنفسهم مصداقاً للآية الكريمة «نؤمن ببعض و نكفر ببعض». ولسنا في هذا المجال بصدد تصحيح كلّ هذه الاخطاء، و لهذا فسوف نكتفي بذكر بعض الملاحظات التي ترتبط ببحثنا:

أ– انّ المسائل الفلسفيّة والميتافيزيقيّة –كما أشرنا إلى ذلك مراراً– مسائل عقليّة لايمكن اثباتها إلّا بالاسلوب العقليّ.

ب– قد يتركّب البرهان العقلي من البديهيّات الاوّلية أو من القضايا النظريّة المعتمدة على البديهيّات، و قد تكون بعض المقدّمات مأخوذة من القضايا التجريبيّة (مثل برهان الحركة)، و لكنّ الاستفادة من المقدّمات التجريبية في البرهان العقليّ لاتعني الاستفادة من «الأُسلوب التجريبيّ» (نحتاج هنا إلى شيء من الدقّة والتأمّل).

جـ–قدلا تذكربعض مقدّمات البرهان في الكلام لوضوح الموضوع، وبالتعبير الفنّي قد تكون بعض مقدّمات البرهان «مطويّة»، و من هنا فقد تخيّل بعض الغافلين أنّ البرهان متكّون من مقدّمة واحدة(!) أو أنّه استفيد فيه من الاسلوب التجريبيّ.

د– لم يستخدم القرآن الكريم إطلاقاً الاسلوب التجريبيّ في

مسائل التوحيد و معرفة اللّه، و كلّ البراهين المشار إليها في هذا الكتاب السماوي مذكور على أساس الأُسلوب العقليّ و لو انّه قد استفيد فيها من مقدّمات تجريبيّة، و ذلك لانّ الاستفادة من المقدّمات التجريبيّة –كما أشرنا إليه من قبل– لايعني استخدام الأُسلوب الاستقرائيّ والتجريبيّ، وعلاوةً على هذا فإنّ إعطاء القيمة للأُسلوب التجريبيّ لايعني سلب القيمة من الاسلوب العقليّ.

هـ– ليست المواضيع المذكورة في القرآن الكريم من لون واحد، و توجد مواضيع بينها هي عقليّة محضة، وإذا ذكر لها برهان فسيكون على أساس الأُسلوب القياسيّ، من قبيل قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة الاّ اللّه لفسدتا» حيث يكون «الاستثناء» مطويّاً في هذا القياس الاستثنائي، ونقديره (لكنّهما لم تفسدا) و يلاحظ أيضاً وجود أمور تجريبيّة في القرآن الكريم، والهدف من ذكرها هو إلفات الناس إلى النعم الإلٰهيّة التي لا تعدّ، و ذلك لإ ثارة حسّ تقديم الشكر فيهم (لعلّكم تشكرون)، أودفعهم للالتفات الى مقدّمات البرهان ليضمّوا اليها الكبرى العقلية و يستنتجوا، أو إيقاظ الفطرة وحثّ الإنسان على الاهتمام بالمعرفة الفطريّة، أو...، و كلّ واحد من هذه لا يعني الاستفادة من الأسلوب التجريبيّ لإ ثبات مسائل معرفة اللّه.

كما انّ هناك فئة أُخرى من الآيات القرآنيّة الكريمة التي تتعلّق بالأحكام والقوانين الإسلاميّة، و هي تنقسم بدورها إلى عدّة أقسام فرعيّة:

فبعضها بذاته يقع مورد قبول العقل من قبيل «انّ اللّه يأمر بالعدل والإحسان»، و بعضها الآخر يستطيع العقل ان يدرك الحكمة منه بمساعدة التجربة من قبيل: «وزنوا بالقسطاس

المستقيم ذلك خير و أحسن تأو يلا »، و «قل فيهما إثم كبير و منافع للناس و إثمهما أكبر من نفعهما »، و البعض الآخر «تعبّديّ» لا توجد مقدّمات برهانه في متناول يد الإنسان من قبيل تفاصيل الأحكام العباديّة و الماليّة والقوانين المدنيّة و الجزائيّة، كما أن النتائج الأُخرو ية لايمكن تجر بتها في هذا العالم. ولم يجعل القرآن في أيّ موردٍ قبولَها مشروطاً بالتجر بة، و إنّما طالَب عبادَ اللّه بالإيمان والتسليم المطلق بدون اعتراض على أوامره، و كلمة «الإسلام» تدلّ على هذا المضمون.

و في خاتمة المطاف نوصي إخوتنا الصادقين في إسلامهم ان يتلقَّوا الإسلام الحقيقيّ من «العارفين الحقيقيّين للأسلام »، و لايخدعنّهم ضجيج أدعياء «معرفة الإسلام» و «ليسلكوا الطر يق الذي سار فيه السالكون اليَقِظون»، ولا يلتفتوا إلى مايقترحه الغافلون والضالّون او المنافقون و أعداء الاسلام، و ليعلموا أنّ مثل هذه الاساليب الترقيعية لمعرفة الإسلام يكمن فيها أعظم الأخطار التي تهدّد كيان الإسلام والمسلمين.

عباس بور سيف الموسوي

الفهرست

الموضوع	الفهرست

الموضوع   الفهرست

الموضوع　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　الفهرست

https://archive.org/details/@hassan_ibrahem